
U d'/of OTTAWA
39003000405273



LA RÉFORME DE LA CONSCIENCE

P. DECOSTER

LA RÉFORME

DE

LA CONSCIENCE



BRUXELLES
MAURICE LAMERTIN, LIBRAIRE-ÉDITEUR
58-62, rue Coudenberg

1919



LA RÉFORME DE LA CONSCIENCE

INTRODUCTION

La conscience est une. Chaque moment de mon existence exprime ma nature entière. Mais l'unité de la conscience n'exclut pas la diversité des éléments qui la composent. L'unité spirituelle se nourrit de la complexité des choses, et l'harmonie du tout est en raison du libre mouvement des parties. La pensée est rebelle à toute loi, à celle des fins non moins qu'à celle des causes. Et peut-être la nécessité rationnelle elle-même n'est-elle que l'expression la plus claire, mais non la plus profonde, d'une exacte proportion et d'une convenance suprême auxquelles la conscience ne laisse pas d'obéir, encore qu'elle ne subisse, de ce fait, aucune contrainte. La loi la moins faillible est la loi non écrite.

Puisque toutes choses, en la conscience, sont tellement liées ensemble que l'on ne saurait ôter l'une d'elles sans abolir la conscience entière, l'homme accom-

pli se distingue bien moins par la manière dont il excelle en quelque genre que par celle dont il fait concourir ses divers talents à une fin largement humaine. De même que la recherche obstinée du plaisir nous éloigne le plus souvent de la joie véritable, ainsi la pratique trop minutieuse de certaines vertus nous détourne de la vertu, et peut nous être imputée à faiblesse. La passion la plus vive ne passe pas en ardeur l'austère méditation, et l'égale en sérieux. L'une et l'autre est profonde dans la mesure où la personne s'y révèle. On ne se possède qu'autant que l'on se donne. La générosité créatrice sauve l'unité de la conscience : elle est en nous la marque de l'être. S'accomplir, c'est se posséder tout entier et s'affirmer d'un seul coup. Plénitude de vie, unité de pensée, tels sont les deux aspects que revêt tour à tour l'existence portée à sa plus haute puissance.

C'est ainsi que le sentiment de l'unité spirituelle me remplit d'abord de joie et d'espoir. Je veux feindre que je ne sache rien des opinions divergentes entre lesquelles se partagent les sentiments chancelants des hommes afin que, attentif seulement à bien lire en ma conscience, j'y perçoive l'immédiate présence de l'Etre et y découvre, en même temps que le sens de l'existence, la loi de mon existence.

Or, à la réflexion, cette belle quiétude et cette confiance téméraire s'évanouissent.

Mon effort suppose mon être. Celui-ci n'est mien que dans la mesure où il est mon œuvre. Mais l'acte primitif de création, qui seul donne la clé de mon action, n'est pas dans le prolongement de mon effort présent. La voie qui y conduit remonte le cours de la conscience. Je dois, pour réfléchir, faire violence à mon esprit, renverser l'ordre de mes pensées et, pour ainsi dire, invertir le sens suivant lequel s'écoulent les choses. C'est pourquoi la réflexion engendre en mon âme un sentiment sourd d'angoisse et une inquiétude incoercible. Quelque effort que je fasse, je n'aperçois que les fragments tronqués d'un tout qui se dérobe sans cesse à mes regards.

L'esprit est présent tout entier dans la plus humble comme dans la plus haute de ses manifestations. Il n'agit point, s'il n'est donné d'abord en l'intégrité de sa puissance d'agir. C'est dire qu'il ne crée rien, puisque le détail de ce qui change est moins que rien au regard de ce qui est par soi et demeure inaltéré. On n'augmente pas l'essence, et l'on ne crée point l'accident : celui-ci se produit au hasard des circonstances; celle-là est donnée d'un seul coup. Il n'y a trace, dans la conscience, de l'action d'un génie créateur. La réflexion tue l'illusion de la création libre et l'inquiétude, issue de la réflexion, s'étend à la conscience entière. Qui sentit une première fois la morsure de l'inquiétude cherche à tout prix son apaisement. Que je le veuille

ou non je suivrai désormais la voie qu'elle me trace.

De la réflexion à la raison, le rapport est étroit et le passage insensible. Peut-être la réflexion, entendue au sens large, déborde-t-elle la réflexion rationnelle proprement dite. Mais la pensée réfléchie ne se cristallise qu'autour de ce foyer de clarté qu'est l'ordre rationnel.

La raison n'engendre pas l'inquiétude. C'est que la raison, si elle n'est pas un vain mot, est ordre, unité, harmonie. Et comment l'instable pourrait-il naître de l'ordonné, et l'incertain du certain ? On ne conclut pas le faux du vrai.

Mais, si elle n'engendre pas l'inquiétude, la raison se heurte, tôt où tard, au fait de l'inquiétude et, loin de se laisser détourner de sa route rectiligne par cette manifestation d'un sentiment qu'elle ignore, elle n'y veut voir qu'un moyen de plus pour parvenir aux fins qu'elle poursuit inlassablement. Elle entreprend, en conséquence, de nous convaincre que l'inquiétude est en nous le fruit d'une méconnaissance flagrante des lois de l'ordre idéal.

Anxieux de percevoir au plus profond de moi-même l'action d'une pensée créatrice, je me suis détourné de la raison, et me suis insurgé contre la tyrannie de l'Idée. La raison ne constitue-t-elle pas en moi la part inévitable de ce qui n'est pas moi ? Ses lois ne s'imposent-elles pas à qui ne les crée point ? A la vérité,

la raison s'oriente vers l'objet. Non qu'elle veuille composer le sujet pensant à l'aide d'éléments empruntés au monde de l'espace et des corps ! Elle n'aurait, au contraire, que mépris pour semblable généalogie de la pensée. Mais elle subordonne à la fois le sujet et l'objet à un principe impersonnel : l'Idée. En quoi consiste précisément le genre d'objectivité qui lui est propre. L'Idée est l'âme du sujet et la trace de l'objet au paradis de la pensée pure. L'éternité que nous promet la raison n'est pas cette divine éternité créatrice au regard de laquelle la vie la plus ardente ne serait pas digne d'un regret : elle n'est qu'une ombre d'éternité.

Pourtant, s'il est aisé de dénoncer la vanité des systèmes, il l'est moins de se soustraire au pouvoir critique et modérateur de la raison. Tant celle-ci est prompte à faire valoir ses droits, pour peu qu'ils soient méconnus. Aussi la réflexion ne tarde-t-elle guère à nous ramener, en dépit que nous en ayons, dans les voies de la raison.

La raison est ennemie du partage. Partout et toujours elle aspire au premier rang. Issue de l'Idée, tôt ou tard elle y retourne. Elle parle le langage universel de la nécessité. Seule, elle nous met à même de distinguer, de juger, de choisir. Elle nous avertit de ne nous détourner d'elle qu'à bon escient, et de ne la nier qu'en vertu de son dernier décret. Elle est

norme d'elle-même et des choses, qu'elle réduit toutes à la commune mesure du concept. Ce qui ne reçoit pas l'unité de l'Idée n'est qu'apparence illusoire et qu'imagination pure. L'intuition, par laquelle je m'étais flatté de prendre possession de l'existence n'est, aux yeux de la raison, qu'un événement passager de mon existence individuelle. L'Idée posée, toute pensée s'y plie; l'Idée niée, toute réalité se trouve niée du même coup.

Il est vain de chercher à unir, de prime abord, en une synthèse cohérente et parfaitement équilibrée, les richesses diverses, et qui ne sont peut-être pas toutes d'un bon aloi, que roule pêle-mêle le flux de la conscience. Une synthèse aussi hâtivement constituée manquerait inévitablement de tout fondement solide. De même que l'ascète châtie son corps, nous devons châtier notre conscience. La conquête de la Pensée est au terme d'une réforme de nos pensées.

Il n'y a pas que l'ascétisme des sens. Il est une manière d'ascétisme intellectuel, lequel consiste à nous détourner de l'apparence, quelque séduisante qu'elle soit, au bénéfice de la seule essence, à négliger le contenu varié et diversement coloré de nos pensées pour ne considérer que la forme qui leur est commune, à différer enfin l'épanouissement de nos facultés et de nos talents trop multiples jusqu'au moment où nous aurons connu avec une parfaite clarté la nature et le pouvoir de l'esprit. Cet ascétisme subordonne l'action

au savoir, le culte de la nature à l'intelligence de ses lois, la beauté à la vérité, la vie à l'éternité. Dociles à ses commandements, nous sacrifions une liberté apparente à une nécessité profonde, espérant trouver en celle-ci le fondement d'une autonomie véritable.

De même que l'ascétisme religieux ne vaut que par la foi ardente qui l'inspire, ainsi l'ascétisme intellectuel porte inévitablement la marque de la raison. Nul ascétisme n'est une fin en soi. Ce n'est pas à l'aventure que l'on entreprend de se châtier et que l'on se détourne de tout ce qui donnait à la vie son lustre et son prix ! L'ascétisme veut être une discipline, il enveloppe une méthode. Cette méthode, que l'ascétisme intellectuel postule, la raison s'engage à nous l'apporter. Elle s'appelle la dialectique.

Au résumé. La réflexion succède spontanément et, dirai-je, impitoyablement à l'enthousiasme des premières affirmations. Au cours du développement normal de la conscience, un moment initial, d'essence lyrique, appelle à sa suite un moment réflexif, dont l'inquiétude fait le fond. La raison n'intervient qu'ensuite. Elle corrige les écarts de la réflexion; elle énonce les règles de cette discipline ascétique que la dialectique suppose comme sa condition préalable. Le développement organique du moment réflexif est purement rationnel.

Si donc le moment réflexif se suffit à lui-même,

et que la réforme de la conscience s'accomplisse dans les cadres de la pensée réfléchie, c'est à la raison qu'il en faut faire honneur. Si, au contraire, la dialectique se montrait inférieure à sa tâche, on serait en droit de s'affranchir des lois de la raison, voire même de tenir pour vain l'ascétisme intellectuel, mais on ne serait aucunement libéré de l'inquiétude, ni de l'obligation de châtier la conscience pour la réformer, et l'on verrait le châtiment de la conscience se présenter comme l'exigence suprême d'une pensée tragique en son fond. Le premier devoir d'une pensée sincère est se déployer, jusqu'à les épuiser, les multiples ressources de la réflexion rationnelle.

CHAPITRE PREMIER.

I

La philosophie, dans son acception la plus étendue, n'est pas autre chose que l'expression la plus complète de l'activité spirituelle la plus ample. Elle naît de l'effort par lequel l'homme, après s'être arraché aux illusions des apparences changeantes, tente de porter la réalité à son plus haut exposant. Elle coïncide avec la réforme de la conscience, qu'elle achève et dont elle recueille le fruit.

Envisagée sous cet angle extrêmement large, la philosophie n'est qu'activité pure, et ne comporte aucune certitude particulière. Elle ne connaît d'autre principe moteur que l'inquiétude. Si l'activité du philosophe l'emporte sur celle du savant ou de l'artiste, ce n'est aucunement par la certitude de ses résultats, mais uniquement par la grandeur de son dessein. Le philosophe se préoccupe principalement d'embrasser dans son ensemble la vie de l'esprit et de découvrir, sous la trame serrée des éléments secondaires qui le dérobent à nos regards, le fait *primitif*, quel qu'il soit, dont tout le reste dérive. La philosophie, ainsi conçue, peut être art autant et plus que science. Elle n'a de méthode que celle qu'elle se donne, si par hasard elle s'en donne une. Elle enveloppe quelque chose d'essentiellement aventureux, et il est possible qu'elle ne soit qu'aven-

ture. Mais, science certaine ou sagesse aventureuse, la philosophie demeure la mission suprême de la pensée, et constitue l'indispensable couronnement de l'effort humain.

Autre chose cependant est de donner de la philosophie une définition générale, qui s'applique également à toute espèce de philosophie, autre chose de former l'idée claire d'une attitude philosophique déterminée. Et sans doute il y a incompatibilité entre la réflexion méthodique et une aventureuse sagesse. Celle-ci ne doit élever la voix que lorsque l'autre s'est tue, soit qu'elle ait atteint les limites qu'elle s'interdit de franchir, soit qu'elle n'ait pu se constituer en un corps de doctrines harmonieuses. Il n'est d'aventure permise que dans le plan de la pensée tragique. Ou la philosophie, aventureuse en désespoir de cause, est tout ce que l'on veut, hors connaissance certaine, ou elle est rationnelle dans son principe comme dans sa méthode.

La philosophie rationnelle est celle qui, anxieuse de se constituer en méthode et de se présenter comme science, érige en principe des choses ce qui est leur loi commune et leur commune mesure. Aussi bien la méthode philosophique requiert, dès le principe, une connaissance distincte de la voie à suivre, cette connaissance ne consistât-elle que dans une anticipation de la réflexion, et demeurât-elle sujette à revision. Mais où trouver cette donnée initiale, sinon dans ce qui constitue le caractère commun de tout donné, et se rencontre à la fois « dans le tout et dans la partie » ? C'est pourquoi, docile aux premiers enseignements de la pensée réfléchie, j'identifierai, jusqu'à plus ample informé, philosophie rationnelle et philosophie. Par-

lant en philosophe, je dois parler d'abord en rationaliste.

La philosophie n'entreprend la réforme de la conscience que parce qu'elle se croit sûre de la mener à bien. Elle sait d'emblée où elle va, et ne doute pas qu'elle ne découvre à point nommé le principe inébranlable d'une certitude définitive. Parce qu'elle soustrait délibérément tel mode privilégié de pensée à la juridiction, sinon du doute, du moins de l'inquiétude, celle-ci, est à ses yeux, moins un tourment qu'une promesse.

Toute philosophie rationnelle postule l'intelligibilité des choses. Elle demande qu'il soit possible d'ordonner les aspects successifs de la pensée, et partant de la réalité, suivant les puissances croissantes d'une même variable, dont l'expression première s'impose par sa claire simplicité. Sans une hiérarchie de concepts, il n'est pas de méthode concevable. Mais la philosophie ne veut pas d'axiome ! N'entreprend-elle pas de rendre compte de la totalité du réel, et ne s'interdit-elle pas, en conséquence, toute supposition concernant l'ordre et la connexion des choses ? Comment concilier ces deux exigences égales, et en apparence contradictoires, de la réflexion ? Il est une manière de les concilier, et sans doute il n'en est qu'une : c'est de démontrer chemin faisant ce que l'on n'a pu éviter de poser antérieurement à toute démonstration. La philosophie fait nécessairement cercle, et c'est cette forme circulaire qu'elle revêt inévitablement qui la constitue en système. Le problème connu sous le nom de « cercle cartésien » n'est pas particulier au cartésianisme : il n'est que l'expression singulière d'une difficulté

plus générale, dont la philosophie se doit de donner la solution, et que Hegel eut le mérite de mettre en pleine lumière.

L'idée de système est essentielle à la philosophie. Celle-ci doit suivre la raison aussi loin que la raison la peut porter. Une philosophie imparfaitement systématique ne serait qu'un subterfuge, auquel on ne devrait se résigner que si l'entreprise systématique restait en suspens. S'il faut philosopher, il faut raisonner. L'empirisme conséquent irait à la négation de toute philosophie, ce dont le pragmatisme paraît enfin s'être avisé. Volontarisme, au fond, n'èst qu'empirisme, encore qu'il soit un empirisme d'espèce supérieure, qui fait à la raison sa part, et qui oppose aux déterminations de l'entendement, en les groupant sous le terme général de volonté, tous les éléments irréductibles au concept que l'activité mentale paraît envelopper. Et si même il fallait, en fin de compte, se libérer de l'idée de système pour demander à une intuition le secret de l'existence, on ne pourrait éviter cependant de recourir d'abord à des considérations d'ordre rationnel. Comment définir l'intuition, si on ne l'oppose au concept ? Pour faire court, toute philosophie qui ne se résigne pas à n'être qu'une aventure spirituelle apparaît solidaire à quelque degré des postulats du rationalisme, postulats que seul un rationalisme avoué et conséquent, revêtant la forme systématique, peut espérer justifier en dernière analyse, en les mettant à leur rang dans l'ordre des notions. A la rigueur, il n'y a pas de milieu entre rationalisme et scepticisme.

Systématique parce que rationnelle, la philosophie est derechef rationnelle parce que systématique, mais

elle l'est en un sens nouveau. Le passage du premier au second sens du mot rationnel constitue pour la philosophie une épreuve décisive à laquelle elle ne peut se soustraire. Il s'agit pour elle de résoudre le problème du « cercle philosophique », et de fonder en raison l'idée de système elle-même. L'Idée, à l'origine forme et commune mesure des choses, doit apparaître enfin comme ce qui fait leur substance et leur moelle. Or, la pensée réfléchie réussit-elle à franchir ce tournant redoutable ? Autrement dit, la dialectique trouve-t-elle un fondement inébranlable, et l'idée de système est-elle pleinement intelligible ?

Toute philosophie complète comporte deux moments capitaux. Le premier de ces moments consiste dans la démarche que je viens de définir : c'est celui au cours duquel la dialectique prend possession de sa loi organique et de son principe suprême. L'autre moment amène la position de l'existence en vertu de l'essence, et la définition de l'être par le connaître. D'où il suit que l'on peut formuler, en ce qui concerne le rapport du problème ontologique au problème logique, deux hypothèses extrêmes : ou bien, celui-ci résolu, la solution de l'autre suit aussitôt ; ou bien, l'un comme l'autre demeure insoluble. Si la première hypothèse se vérifie, l'idéalisme rationnel est le vrai ; si la seconde se confirme, les conséquences les plus graves ne peuvent manquer d'en résulter pour la philosophie. Une seule chose est, dès à présent, certaine : la question des fondements de la dialectique est le problème capital de la philosophie rationelle, le problème dont la solution doit décider du sort de la philosophie entière.

II

Le rationalisme est la philosophie de l'Idée : celle-ci est au cœur des choses, et son unité innombrable est la loi suprême de l'Univers. Mais l'Idée, que toute réflexion suppose, n'apparaît dans sa pureté qu'au terme d'une réflexion très poussée. La conquête de l'Idée est donc la démarche capitale et la tâche la plus pressante du rationalisme.

L'analyse de la connaissance est à l'origine de toute philosophie. La critique, en effet, n'engendre pas la connaissance, mais la trouve constituée, et la fouille en ses fondements. Nul empirisme, d'ailleurs. Autre chose est d'invoquer le contenu de l'expérience pour en induire une conception inévitablement fautive de l'Univers; autre chose de s'élever, par la méthode régressive, de la représentation donnée aux lois de toute représentation.

L'analyse régressive ou critique, dont il s'agit ici, se distingue nettement de cette méthode analytique que définit la logique classique, et que pratique spontanément la raison commune. A la différence de cette méthode analytique vulgaire, notre analyse va moins du tout aux parties qu'elle ne remonte du donné complexe à ses conditions logiques. Elle constitue une véritable dialectique : l'on ne doit pas hésiter à lui donner le nom de *dialectique régressive*, qui est le sien.

La dialectique régressive, cependant, appelle à sa suite une démarche complémentaire de la réflexion. Cette démarche ou cette méthode complémentaire,

l'idéalisme rationnel croit la trouver dans un retour progressif du simple au complexe, autrement dit, dans une dialectique synthétique ou constructive. La réunion de ces deux dialectiques, inverses et complémentaires, constitue un système achevé.

Le système, ainsi conçu, comporte en principe deux expositions d'un même objet, l'une régressive, l'autre synthétique. Il est juste, toutefois, que l'on accorde la place la plus large au mode d'exposition le plus concluant. Aussi est-ce la dialectique progressive qui apparaît finalement en pleine lumière, l'analyse critique se trouvant en fin de compte réduite à sa plus simple expression, et pouvant demeurer presque entièrement sous-entendue. Après avoir préparé la synthèse, l'analyse s'efface devant elle. Que si l'on voulait, au contraire, par une excessive défiance à l'égard de l'esprit de système, se maintenir dans les limites d'une philosophie simplement critique, on risquerait fort de ne s'élever jamais à la pleine intelligence de l'universel et du nécessaire. Les catégories — qui ne sont pas autre choses que les rapports universels qu'implique tout acte de connaissance, — les catégories se rencontrent à coup sûr au terme de l'analyse. Mais l'analyse qui les découvre est impuissante à les enchaîner.

L'enchaînement des notions suppose une loi de liaison nécessaire, un principe d'ordre et de progrès que l'analyse ne peut ni formuler ni mettre en œuvre. La synthèse est l'organe indispensable de la dialectique. D'où il suit aussitôt que le problème du fondement de la dialectique, qui constitue le moment capital du rationalisme, se réduit, en dernière analyse, au problème de la possibilité de la synthèse. Qui veut le résoudre

doit s'attacher à présenter sous une forme parfaitement convaincante le passage de l'analyse à la synthèse, et s'efforcer de pénétrer jusqu'en ces régions reculées de la pensée où s'élabore, par la mystérieuse vertu de la raison, la loi du procès synthétique.

Le rationalisme est la philosophie de l'ordre et de la mesure. L'ordre est la raison même, et la mesure est le moyen terme grâce auquel l'ordre s'impose aux phénomènes. Mais le rationalisme veut être une philosophie de la synthèse. Or, la synthèse est selon l'ordre progressif ce qu'était la mesure selon l'ordre régressif. Non contente de procéder du connu à l'inconnu, la synthèse s'élève du simple au complexe, en sorte que les déterminations concrètes s'ajoutent de proche en proche aux rapports intelligibles, et que l'esprit achevé se trouve posséder à la fois la plénitude de l'Etre et l'intelligibilité de l'Idée. C'est dire que la synthèse ne doit supposer que l'ordre. Que si elle impliquait, si peu que ce fût, une connaissance préalable du monde phénoménal, la dialectique synthétique ne serait plus qu'une analyse retournée. Mais est-il possible de faire jaillir le procès synthétique de la seule considération d'un ordre purement rationnel ? La notion de synthèse n'enveloppe-t-elle pas, outre l'idée d'ordre, le concept de quelque altération que l'on apporterait à cette idée pour l'adapter à sa mission nouvelle ?

Les catégories constituent forcément un système. Lors même que l'on renonce à les déduire ou à les enchaîner, on ne manque pas de reconnaître qu'elles s'appellent les unes les autres, et de les ordonner en quelque manière. Autrement dit, les catégories sont

relatives les unes aux autres. Par où il est évident qu'elles se présentent comme les moments d'une catégorie suprême : la Relation. La Relation est, parmi les notions, celle qui fait la loi à toutes les autres. Ne constitue-t-elle pas le moyen terme tout indiqué entre les idées d'ordre et de synthèse ?

Prenons garde, pourtant, que la relation ne se conçoit pas sans quelque ambiguïté. Elle suppose des termes, qu'elle unit. De même que le mouvement de l'esprit, ainsi que l'a si clairement aperçu Platon, appelle le repos de la pensée sur des Idées immuables, de même encore que, dans l'ordre de l'étendue, l'intervalle ne va pas sans limites, ainsi la Relation, prise en sa généralité abstraite, réclame ces élements fixes et déterminés que sont les termes. Or, le terme, comme tel, est par nature irrationnel. Il constitue une manière d'absolu et, pris en soi, se complaît dans l'isolement. C'est dire que l'on ne doit pas s'en tenir au dualisme de la relation et du terme. Des deux, c'est évidemment celui-ci qu'il convient d'éliminer. Mais comment l'éliminer, sinon en le résolvant à son tour en rapports ? Pour qui ne veut pas en revenir à la doctrine, empirique au fond, des genres séparés, le concept et, à plus forte raison, le terme comme tel, doivent faire place au Rapport. La relation, source vive de rapports, engendre de proche en proche ses propres termes. Mais si, d'une part, la Relation demeure imprécise et indéterminée aussi longtemps que l'on n'a pas assigné de limites fixes à l'intervalle qu'elle constitue et que, d'autre part ces termes, ou limites ne soient intelligibles qu'en fonction de la relativité pure, comment former une idée, je ne dis pas seulement

claire, mais *claire et distincte* de la Relation ? Telle est l'ambiguïté de cette notion. La Relation veut être à la fois *thèse* et *synthèse*, et ne réussit à être parfaitement ni l'une ni l'autre. Elle ne saurait créer un lien nécessaire entre l'ordre et la synthèse.

Evitons, en conséquence, d'accorder une importance trop grande à la Relation envisagée en elle-même, et portons notre attention sur l'ensemble ou sur « l'ordre des relations ». — Mais l'ordre, à son tour n'est qu'une relation parmi d'autres relations ! — Il est vrai. Aussi dira-t-on fort justement que l'Ordre et la Relation s'impliquent mutuellement, et constituent deux aspects complémentaires et inséparables d'une même nécessité idéale. Sans doute est-il impossible de préciser davantage.

Ainsi, pas plus que la Relation, l'Ordre n'est une catégorie aux contours définis, à la signification précise. La considération de la Relation appelle celle de l'Ordre, et celle-ci nous ramène à celle-là. Ni la Relation, ni l'Ordre lui-même ne nous met sur la trace de ce type d'ordre particulièrement précis et fécond mais, — il n'en faut plus douter à présent, — imparfaitement rationnel qu'est la synthèse. La raison pure ne nous apporte pas le principe d'une dialectique synthétique. Bien qu'il constitue, et sans doute parce qu'il constitue l'idée claire par excellence, l'ordre n'est pas une idée *claire et distincte*. C'est que la clarté de l'idée suit immédiatement de son intelligibilité, tandis que la distinction suppose la différenciation d'éléments hétérogènes, et qu'il n'est pas de l'essence de la raison de poser, de son propre mouvement, une hétérogénéité déterminée. Or, sans différenciation, point d'opposi-

tion; sans opposition, point de synthèse. Par où il apparaît que la synthèse, principe de l'enchaînement des Idées, se présente elle-même comme le résultat d'une dialectique implicite que l'on tenterait vainement de fonder en raison.

Dans cette synthèse avant la lettre, la raison pure n'apporte que la thèse — et peut-être est-ce trop préciser encore que de caractériser ainsi son apport, — tandis que l'antithèse trouve, en dernière analyse, son origine dans une expérience plus ou moins adroitement sollicitée.

En deux mots : la dialectique postule ce qu'il serait nécessaire qu'elle construisît. L'idée de système implique contradiction. Il n'est pas de connaissance certaine.

Ce n'est pas, à vrai dire, la science positive qui pâtit en premier lieu de l'échec de la réflexion rationnelle. La science étudie les phénomènes et leurs lois, lesquelles sont essentiellement relatives, et demeurent constamment sujettes à revision. Quelques réserves qu'il faille faire sur la signification dernière et sur la valeur de la science, la forme de l'explication scientifique reste sauve. Il n'est pas nécessaire, pour que la science soit possible, que les notions sur lesquelles elle opère soient rigoureusement enchaînées et dérivées d'un principe unique : il suffit, pour que la théorie scientifique possède cette cohérence qui est la marque formelle de sa portée explicative, qu'il soit permis, à mesure que s'accroît la complexité de nos connaissances, de rendre plus souples et plus subtils les rapports qui subsistent entre les notions fondamentales. Or, c'est ce qui demeure toujours permis, et s'accomplit le plus souvent

en substituant à un rapport unilinéaire donné des rapports plurilinéaires, issus d'une analyse plus poussée. En d'autres termes, et pour faire court, la déduction scientifique par excellence est la *déduction régressive*, au lieu que la science première exige impérieusement une déduction progressive qui soit une manière de déduction absolue. Partie de l'expérience, la science aboutit à une expérience nouvelle : elle ne s'enquiert aucunement de l'essence des choses. C'est donc la philosophie seule qui se trouve atteinte par la contradiction qu'enveloppe tout rationalisme. S'il n'est pas de connaissance certaine du concept, il n'est pas de démarche ontologique valable. L'intuition elle-même se trouve en quelque sorte écartée par la question préalable. Ce qui passe l'Idée, nécessairement la pose et la suppose : toute philosophie suit les destinées de l'idéalisme rationnel.

III

La philosophie, s'il faut en croire les analyses qui précèdent, ne rend compte ni des ses principes fondamentaux ni de ses postulats essentiels. Il lui est interdit de se constituer en méthode et de se présenter comme science. Mais n'est-ce pas dans le but avoué de s'ériger en connaissance certaine que la philosophie rationnelle se hâte de couper court à l'inquiétude ? Qu'est-ce à dire sinon qu'il est vain de vouloir imposer des limites à l'inquiétude, et que l'insincérité intellectuelle, relative sans doute, mais flagrante, qui est à l'origine de toute philosophie spéculative, porte avec soi son châtiment et n'a pas même l'excuse de la fécon-

dité ? La dialectique est stérile : la pensée est tragique en son fond; elle est aventureuse. La philosophie spéculative, qui veut être l'antidote de l'esprit d'aventure, n'est elle-même qu'aventure.

L'histoire des doctrines fait partie intégrante d'un système achevé. Elle retrace, en le déroulant dans le temps, ce même mouvement de l'esprit que la dialectique considère sous l'angle de l'éternité. Telle est la conception de l'histoire dans le hegelianisme, ce système des systèmes. Inversement, si la philosophie n'est qu'aventure, l'histoire de la philosophie est le récit de cette aventure : elle raconte le drame d'une pensée qui, pour avoir méconnu sa nature propre et s'être efforcée de revêtir la forme de la raison, se heurte à des obstacles de plus en plus insurmontables. C'est pourquoi l'aventure spéculative est la révélation la plus éclatante du caractère tragique de la pensée, que l'on y voit naître de sa propre négation. L'histoire des grands systèmes constitue de la sorte, en même temps que la contre-épreuve obligée de la critique qui précède, l'indispensable préparation de la démarche libératrice de la pensée où doit aboutir la réforme de la conscience.

Je chercherai, d'une part, à retrouver au cœur des grandes doctrines philosophiques ces mêmes ferments de dissolution que l'idée toute générale de système m'a paru envelopper, et d'autre part à découvrir, au fond de l'aventure spéculative, quelque encouragement à poursuivre, avec une ardeur nouvelle, l'éternelle aventure.

CHAPITRE II

La philosophie qui s'exprime dans la suite des grands systèmes est la philosophie rationnelle. Or, il suit de la nature de la raison qu'elle s'affirme tout entière dès sa première apparition. La première grande philosophie trace les cadres généraux qui sont ceux de toute grande philosophie. Aussi bien, l'histoire ne nous rapporte pas je ne sais quel progrès de la raison, mais nous montre au contraire comment la raison, immuable dès l'origine, s'efforce de réduire à l'idée tous les modes de pensée que met en lumière une analyse sans cesse plus poussée de la représentation. Autrement dit, le rationalisme, pris en sa forme à la fois la plus simple et la plus ample, tient lieu de thèse dans cette dialectique vivante qu'est l'histoire. A cette thèse s'oppose par la suite une antithèse susceptible de revêtir les aspects les plus variés. Que cette thèse et cette antithèse se réunissent en une synthèse, et la philosophie éternelle est fondée; qu'elles se montrent au contraire rebelles à toute tentative de conciliation, et la philosophie n'est qu'aventure. Quelle que doive être l'issue du débat, il est d'une bonne méthode de poser d'abord la thèse initiale comme si son triomphe final était assuré. Le rationalisme, s'il ne fonde l'histoire, inaugure l'aventure.

I

La raison naquit en Grèce. Elle y prit possession de ses deux instruments indestructibles, le nombre, avec les Pythagoriciens, l'Idée, avec Platon.

Les Pythagoriciens avaient reconnu que les nombres et leurs rapports sont la loi des choses. « Les choses sont nombres », disaient-ils, non sans quelque méconnaissance du caractère relatif de la notion de quantité. — L'orgueilleux Héraclite, dédaigneux de la science multiforme, et tout à l'élan d'une pensée altière, avait aperçu que si, d'une part, le monde est le théâtre d'un devenir incessant, au point que Polémos est le père des choses, ce flux éternel est cependant soumis, d'autre part, à une loi immuable, qui trace au soleil les justes limites de sa course, et que maintiennent les Erynnies, suivantes de Zeus. Cette loi suprême n'est ni un rapport mathématique, ni l'expression d'un aveugle destin : elle est le Verbe lui-même, le Logos.

Parménide d'Elée et, plus que lui peut-être, son disciple, le Samien Mélissos, avaient insisté sur l'indivisible unité de l'Etre, affirmé que l'Un est, et que le reste n'est pas, et fait la distinction de la science et de l'opinion. Zénon, aiguisant ses tranchantes apories avec toutes les ressources d'un esprit merveilleusement subtil et délié, avait entrepris de réduire à l'absurde les adversaires de l'Eléate, et donné de la sorte le premier exemple d'une dialectique négative ou critique. — Anaxagore, Empédocle, Démocrite avaient combiné diversement les enseignements de leurs devanciers, sans parvenir encore, faute d'avoir connu la méthode con-

ceptuelle, à les unir en une synthèse durable. — Socrate enfin, méprisant à la fois les spéculations des théologues et les théories des physiologues, avait borné son ambition à la détermination de la conduite droite de la vie. En quoi, paraissant à première vue devoir restreindre le champ de la réflexion, en réalité il l'agrandit. Car, bien différent en cela de Protagoras, pour qui l'homme est la mesure de toutes choses, il soumit les choses humaines à une loi, à une norme universelle : le Concept. S'il n'est, selon Socrate, d'étude féconde que de l'homme, la méthode et le principe de cette étude, telle qu'il l'entend, nous élèvent au-dessus de l'individualité sensible et nous conduisent au seuil de l'Idée. — C'est alors que Platon, unissant la discipline socratique à la méditation des sciences exactes et des théories théologiques, soumit à la règle du concept toutes choses, et celles qu'avait négligées Socrate. De la maïeutique socratique naquit cette prestigieuse dialectique qui déploya, jusqu'à les épuiser, les multiples ressources de la raison. Platon créa du premier coup, et comme en se jouant, la philosophie entière. S'il n'alla pas au fond de tous les problèmes, si même il y eut des problèmes qu'il ignora, il traça du moins les cadres immuables de toute réflexion rationnelle. Il posa le problème de l'Idée, qui est le problème de la raison, et le posa avec une ampleur et une liberté inégalées. La dialectique est l'échelle aux degrés de laquelle se situent tous les problèmes relatifs à la connaissance et à l'action. C'est pourquoi, s'il constitue en un certain sens la synthèse des doctrines qui l'ont précédé, et dont il sauve les enseignements les plus précieux, le platonisme est surtout l'expression la plus heu-

reuse de cette thèse permanente que la raison pose à l'origine de l'histoire.

La dialectique platonicienne, toute raison en sa forme, n'oublie pas qu'elle est fille de la pensée pure. Si elle se montre jalouse de régner sur toutes les manifestations de la pensée réfléchie, elle s'arrête au seuil de l'unité créatrice dont elle jaillit. Peut-être cependant ne se tient-elle pas pour définitivement liée par cet acte d'humilité, et croit-elle plus d'une fois pouvoir, grâce à la forme qu'elle revêt, donner un commencement de preuve de la réalité suprême. Mais, quoiqu'elle enveloppe ainsi, et sans doute à son insu, les premières articulations d'une preuve ontologique, elle conserve le sentiment du caractère indicible de l'unité créatrice. C'est pourquoi Platon se révèle, en même temps que dialecticien prestigieux, poète incomparable et ironiste sans égal. L'ironie platonicienne est d'un poète, en quoi elle est bien différente de l'ironie socratique, laquelle n'était qu'humour de disputeur. Si la dialectique du *Parménide* est purement et simplement belle en sa nudité et en sa sécheresse voulue, c'est qu'elle jaillit de la même source que la poésie du *Banquet*, du *Phèdre* et de la *République*.

Il s'en faut toutefois que la dialectique platonicienne atteigne le but que se propose, en connaissance de cause, l'idéalisme synthétique moderne. Elle enveloppe sans doute le double mouvement de l'analyse critique et de la dialectique progressive mais, contrairement à ce que requiert l'idée stricte de système, c'est la régression qui y tient la place la plus étendue. Aussi bien, la tâche de la dialectique régressive est aisée, et le

passage de la multiplicité changeante des phénomènes à la clarté éternelle de l'Idée immuable ne soulève aucune difficulté grave. On doit avouer, par contre, que la déduction des genres supérieurs à laquelle procède le *Sophiste* est peu concluante, et ne revêt aucunement l'aspect d'une synthèse caractérisée. C'est que la dialectique platonicienne, lors même qu'elle veut être progressive, demeure essentiellement *binaire*. D'une notion posée on passe immédiatement à une autre, puis de celle-ci à une troisième et ainsi de suite par la seule force de l'implication mutuelle des Idées. Or, le procès synthétique veut être ternaire. Il suppose l'opposition des concepts, laquelle implique leur extériorité mutuelle momentanée. Hegel lui-même n'échappe au postulat atomique de la philosophie de l'entendement abstrait qu'en soumettant la dialectique entière à la loi tyrannique d'un finalisme intégral. Il appartenait à Aristote de mettre en lumière le rôle capital de la médiation dans le raisonnement. Mais supposer la médiation, c'était nier que la participation fût la loi suprême des Idées !

Lorsque l'on considère de propos délibéré les choses sous l'angle de la synthèse, on aperçoit surtout les imperfections de la dialectique platonicienne. Celle-ci ne constitue pas, à proprement parler, une méthode synthétique. Que si l'on se place, au contraire, au point de vue de l'ordre pur, on voit les choses revêtir aussitôt un tout autre aspect.

Platon commence par faire table rase de toute détermination particulière, pour s'efforcer de saisir, en sa pureté rationnelle, la loi d'ordre des Idées. Nul ne reprit, après Platon, le problème de la constitution

d'une dialectique, qui ne commençât par supposer le principe du procès synthétique, pour ériger ensuite ce principe, plus ou moins arbitrairement défini, en norme de ce qui est rationnel et de ce qui ne l'est pas. La position platonicienne du problème de l'Idée enveloppe la réfutation anticipée de toute dialectique synthétique.

L'effort de Platon s'inspire de l'idée de système, dont la pensée platonicienne est pénétrée. Mais la dialectique du *Parménide* soumet cette idée à une critique si pénétrante et si sûre, qu'elle n'aboutit à rien moins qu'à mettre en lumière la *relativité foncière* du principe de la dialectique, et par suite l'ambiguïté radicale de l'idée de système. Non que Platon se soit proposé consciemment un tel but ! Bien au contraire. Seul parmi les philosophes il s'efforça d'établir sur un terrain solides les bases de la dialectique, et de fonder en raison ce que la philosophie moderne appelle, en son langage cartésien, l'idée claire et distincte. Il pensa réussir dans son entreprise. S'il n'y réussit pas, son échec lui fait plus d'honneur qu'à d'autres leur succès, car lui seul pratiqua sans défaillance la méthode rationnelle. La théorie platonicienne de la connaissance constitue la véritable *critique de la raison pure*.

La raison, dans la philosophie de Platon, s'aventure à peine hors de la sphère de l'Idée. Elle ne s'y mesure pas avec l'existence par soi. Pourtant l'antinomie de l'idée claire et distincte, qui n'est que l'expression logique du tragique de pensée, éclate, pour qui sait lire, aux pages maîtresses des dialogues. L'histoire confirme ainsi, dès ses premiers pas, les conclu-

sions de la critique. Elle ne manquera point de nous faire assister au développement de cette tragédie spirituelle dont le platonisme constitue la première journée.

II

Le successeur immédiat de Platon fut aussi son adversaire le plus décidé. L'opposition est trop connue pour que l'on doive s'y attarder. Elle explique qu'Aristote, bien qu'il ait été, sous plus d'un rapport, le systématique par excellence, ne joua qu'un rôle secondaire dans la formation de l'idéalisme synthétique moderne (1). La pensée d'Aristote n'est à aucun degré pénétrée de l'esprit du mathématisme, qui fut l'âme de la réflexion platonicienne : elle épouse scrupuleusement les formes de la méthode analytique exacte qui fut sa première conquête, et recourt volontiers à la comparaison pour suppléer aux insuffisances de la classification. Elle constitue, à tout prendre, une méthode narrative plutôt que constructive.

---

(1) Ce n'est que tout récemment que l'on vit un penseur de premier mérite tenter d'enchaîner les notions suivant une méthode qui s'inspire, en même temps que la critique kantienne et de la logique de Renouvier, de la théorie aristotélicienne de l'opposition des concepts. Hamelin donne au principe de sa dialectique le nom de *corrélation*. Il oppose la corrélation à la contradiction hégelienne. Mais, outre que cette dialectique ne paraît pas de taille à détrôner la dialectique hégelienne, il est trop clair que pareille utilisation des théories aristotéliciennes est le fait d'une pensée toute pénétrée de l'idéalisme transcendantal.

Inférieur à Platon dans le domaine de l'Idée, Aristote eut le mérite d'être le premier à poser consciemment le problème de l'Etre. Non que l'on trouve en sa métaphysique les premières articulations d'une preuve ontologique : ce serait plutôt dans les dialogues logiques de Platon qu'il faudrait chercher celles-ci. Mais Aristote sauvegarde jalousement l'originalité de l'existence, et distingue avec force l'être concret du rapport universel, créant par là cette opposition séculaire que Hegel tentera de résoudre par la conception de l' « Universel Concret. » Il faut avouer cependant qu'Aristote ne réussit pas à accomplir pour l'Etre l'équivalent de ce que Platon avait fait pour l'Idée. Outre que son incompréhension à l'égard de son maître fut cause qu'il édifia sa logique sur des bases trop étroites, Aristote souffrit avec Platon et avec la pensée hellénique entière d'une étrange méconnaissance de la notion de conscience, dont c'est ici le lieu de dire quelques mots.

Le génie grec, s'il n'est peut-être pas tout ordre et tout mesure, demeure du moins toujours pénétré du sentiment de l'ordre et de la mesure. Or, parce qu'il garda sans cesse le souci et le culte de la mesure, le génie grec, aussi longtemps qu'il demeura livré à ses seules forces, ne conçut pas clairement la conciliation de la mesure et de l'infini. Le parfait, à ses yeux c'est le fini. L'infini lui paraît chose trouble et mystérieuse, partant redoutable. L'idée d'existence elle-même pâtit de la défaveur qui s'attache à la notion d'infini : l'unité parfaite se conçoit comme transcendante à l'Etre, le Bien comme supérieur à l'essence. De là que le

génie grec ne connut pas la conscience, au sein de laquelle s'opère la conciliation du fini et de l'infini et qui, finie elle-même, apparaît capable de concevoir l'infini, de l'étreindre, de le posséder. Aussi la notion de personnalité, que la pensée moderne élève au premier rang, ne joue-t-elle dans la pensée grecque qu'un rôle négligeable. L'individu, selon la sagesse antique, n'est qu'individu. Qui s'élève au dessus de l'individualité sensible abolit du même coup la réalité de la personne, soit qu'il pénètre de plain-pied dans le monde mathématiquement ordonné de l'Idée éternelle, soit qu'il s'abîme au gouffre des extases mystiques ou des ivresses dionysiaques. La philosophie, qui entreprend de dresser, en face du monde tragique primitif, un monde parfaitement harmonieux, ne réussit pas à transporter dans celui-ci le sens sévère des choses que l'autre enveloppait, mais qu'il exprimait d'une manière incomplète et grossière, parce que prérationnelle. Le tragique grec demeure en deçà de la pensée claire, et celle-ci ne réussit ni à l'abolir, ni à le justifier.

En résumé, le génie grec enfanta la raison. Mais, faute d'avoir conçu la conscience et de l'avoir mise à son rang, qui est le premier, les penseurs grecs ne connurent pas ce qui passe la raison, et que la raison appelle. Partie du fini, la pensée antique se heurte à l'opposition du fini et de l'infini, qui la trouve désarmée. La pensée moderne, qui se meut d'emblée dans la sphère de la conscience et y découvre, parmi les opérations de l'entendement fini, quelque trace d'infini, s'efforcera de s'élever, de cette synthèse partielle encore qu'est la conscience, à une synthèse suprême, qui embrasse toute pensée et toute réalité.

III

Si Platon demeure le maître incomparable et, pour ainsi dire, le magicien de la pensée réfléchie, Descartes en est le héros. Le premier nous charme par la souveraine maîtrise qu'il montre dans toutes les parties de son œuvre; l'autre nous émeut et nous conquiert par la profonde sincérité, la mâle assurance et la grandeur simple de son âme généreuse.

Pour avoir défini la pensée par la conscience, Descartes sut autant qu'il était possible concilier le fini et l'infini, unir le monde de l'existence au monde de l'Idée et entrevoir enfin ce qui avait échappé à la fois à Aristote et à Platon.

La raison, comme l'essence dont elle veut être l'expression, s'affirme tout entière d'un seul coup. Aussi Descartes, en tant que philosophe de la pure raison, n'ajoute-t-il que peu de chose aux enseignements de Platon. Les précisions dont il enrichit la théorie rationaliste des sciences, il les doit moins sans doute à son activité proprement philosophique qu'à son génie de mathématicien. Il élargit la théorie platonicienne des sciences à proportion des siècles révolus. Quant à la théorie cartésienne de la connaissance, dont le moment principal consiste dans l'opposition de l'intuition et de la déduction, et dans la réduction de celle-ci à celle-là, elle constitue à coup sûr un effort puissant pour fonder en raison l'idée claire et distincte, mais elle ne passe pas en profondeur la critique de Platon. Il est un point cependant où Descartes se montre supérieur à tous ses prédécesseurs,

et à Platon lui-même, et ce point est capital. Descartes — et c'est par où l'on peut commencer de mesurer l'importance de son apport, — pose le problème de l'intuition et de la déduction, forme nouvelle du problème de l'Idée, non plus à propos d'Idées éternelles, mais à propos d'idées rapportées à la connaissance consciente. Le problème platonicien de la nature de la science fait place au problème critique moderne, et Descartes est le principal ouvrier d'une révolution dont Kant ne sera que le législateur tardif. De là l'originalité de la métaphysique cartésienne; de là sa grandeur. Avec Descartes, la pensée et la raison elle-même se font héroïques.

La raison héroïque entreprend une double tâche. Elle veut en premier lieu faire jaillir la certitude rationnelle de sa propre négation et forge, dans ce but, ce doute méthodique auquel le *cogito, ergo sum* met fin par un coup de théâtre que rien n'annonçait et que tout justifie. Elle veut ensuite conclure de l'essence à l'existence ou « du connaître à l'être » et enfante cette preuve ontologique dont la raison avait de tout temps contracté la dette. Entre ces deux démarches capitales de la pensée réfléchie, issue de la première et préparant la seconde, se place la définition de la pensée par la conscience dont hérita la philosophie moderne. Par où l'on peut mesurer la grandeur de l'entreprise cartésienne, grandeur que la pensée antique n'avait pas connue, et que la pensée moderne, après Descartes, ne retrouva point.

Si Descartes réussit merveilleusement dans la première partie de son entreprise, il s'en faut que la seconde ait eu même succès. C'est que le *cogito* plane au

dessus du cartésianisme, dont il constitue à tous égards la démarche initiale et la première vérité, et qu'il tire sa force invincible de l'excès même de sa hardiesse. Il évite toute précision au sujet de l'idée distincte, et à juste titre, puisqu'il constitue une démarche de nature intuitive autant et plus que discursive. Pourtant, s'il nous introduit de plain-pied dans la sphère de la pensée, il ne met pas dans la conscience tout ce que la raison attendait qu'il y mît. D'où il suit que, au seuil de la preuve ontologique, la raison se trouve en réalité fort dépourvue. Cette fois, c'est à l'infinité de la pensée qu'il faut donner l'assaut. Si la perfection demeure transcendante à l'Etre, et que l'existence reste impénétrable à la raison, l'intelligibilité des choses est irrémédiablement compromise, et le rationalisme est renversé. Il faut, sur ce point, donner raison à Descartes contre Gassendi et, partant, contre Kant lui-même. Des trois, le premier seul parle en philosophe. Mais encore faut-il, pour que la preuve ontologique et par suite la philosophie elle-même soient possibles, que l'idée claire et distincte ait été établie sur les fondements les plus solides et que les prémisses et la conclusion de la preuve soient formulées avec précision. Or, il est trop clair que la preuve cartésienne ne répond pas à cette exigence légitime de la pensée réfléchie. En deux mots elle conclut, et conclut mal, à une existence trop indéterminée. Le concept d'un être souverainement parfait ne constitue pas pour l'argument ontologique le point de départ irréprochable qu'il requiert. Au vrai, la preuve cartésienne présente, en un raccourci puissant, mais aussi en une structure trop ramassée, quelques-unes des articulations d'une démarche ontologi-

que complete. Nous avons pris l'habitude, depuis Hegel, de considérer la preuve ontologique comme la démarche finale et comme le couronnement d'une dialectique synthétique libre de tout recours aux déterminations de l'entendement. Ce n'est qu'au sein d'une dialectique de ce genre que notre preuve peut vivre. Par un juste retour des choses, cette dialectique elle-même n'est concluante que si elle possède, dès ses premiers pas, cette certitude inébranlable et tirée en quelque sorte du néant à laquelle Descartes avait atteint dans le cas privilégié du *Cogito*. Le problème de la philosophie spéculative se trouve dès à présent clairement posé.

La philosophie cartésienne ne réussit pas à grouper en une synthèse durable les lois de la raison et les principes de l'existence. Elle oppose à la thèse primitive une antithèse nouvelle et plus marquée lorsque, insuffisamment renseignée sur la nature de Dieu par une preuve ontologique irrémédiablement tronquée, elle superpose le volontarisme au rationalisme et substitue brusquement l'absolue liberté de Dieu à la parfaite intelligibilité de la pensée. C'est là la péripétie de la tragédie cartésienne, qui marque la deuxième journée de la trilogie spéculative.

IV

La philosophie, qui avait été principalement pour Descartes ce qu'elle avait été pour Platon : une réflexion sur les principes de la connaissance scientifique,

fut avant tout, aux yeux de Spinoza, une méditation du problème moral. Spinoza tient de Descartes la notion d'une explication des choses par les idées claires, mais paraît moins curieux d'en poursuivre l'élaboration méthodique que de la faire concourir à la justification d'un mysticisme intellectuel dont la conception lui est propre. Le spinozisme constitue une manière d'intuitionnisme par delà le mathématisme intégral. C'est pourquoi l'*Ethique* occupe une place unique parmi les traités philosophiques.

Plus qu'aucune autre philosophie, le spinozisme poursuit l'élimination de la notion scolastique de *faculté*. S'il affirme, avec une énergique décision, la primauté de l'Idée, il ne tarde pas à faire de l'Idée un principe d'amour et d'action. Aussi constitue-t-il une synthèse merveilleusement large et compréhensive de la vie de l'esprit prise en son intégrité. A quoi il faut ajouter que cette synthèse opère, dans une mesure appréciable, la conciliation de la notion judéo-chrétienne de l'infini et de la conception antique de la vertu. La vertu est dans le plan de l'Etre : l'idée d'obligation est étrangère à la saine moralité. La morale spinoziste est tout l'opposé d'une doctrine du devoir abstrait. Enfin, et c'est là peut-être à mon sens son principal mérite, Spinoza eut le sentiment profond de la nécessité d'une réforme de l'entendement. Aussi bien, l'idée de la réforme de la conscience ne pouvait revêtir à ses yeux que la forme d'une épuration de l'intellect. La manière trop étroite dont il conçut sa tâche ne doit pas nous empêcher d'admirer la pénétration et le génie qu'il montra dans son accomplissement. Il apparaît, dès lors, que le spinozisme tout

entier souffre de l'opposition de deux tendances irréductibles, qui lui sont également essentielles, et dont l'une l'entraîne à une conception tout intuitive de la vie de l'esprit, tandis que l'autre le ramène sans cesse dans les voies de la raison discursive. Prenons garde cependant que la contradiction naît souvent d'une surabondance de richesses.

Seule une pensée simpliste peut se flatter de ne se contredire jamais. La pensée spinoziste respire une paix sereine. Elle enveloppe un sentiment de l'éternité qu'aucune expression n'épuise et que toute formule trahit. Après l'héroïsme cartésien, la liberté spinoziste demeure le plus noble enseignement de la philosophie moderne.

V

Kant affirma avec énergie le primat de la raison pratique. Il avait auparavant fait graviter toute sa critique de la raison pure autour du problème de la synthèse, négligeant de propos délibéré l'étude des lois universelles de l'ordre. Il serait admirable que ce double renversement de valeurs, imparfaitement préparé, plus imparfaitement accompli, n'entraînât pas pour la philosophie rationnelle quelque dommage irréparable. Et le fait est que, dans l'une et dans l'autre critique, Kant se trouve amené à prouver sans cesse à la fois trop et trop peu.

S'il entreprend d'humilier la raison, et d'imposer des limites à notre pouvoir de connaître, Kant entend cependant demeurer rationaliste. Il veut en appeler

d'une raison mal informée à une raison bien informée. Celle-ci est la raison pratique. Malheureusement, la raison pratique kantienne n'est pas moins suspecte aux tenants d'une doctrine radicale de l'action qu'aux rationalistes avoués et conséquents. Les premiers lui reprochent de n'exprimer l'action qu'en une forme qui l'altère et l'énerve, et de la maintenir sous la tutelle de la raison; les autres ne conçoivent pas que le recours désespéré à une *loi morale* puisse rendre à la raison la traditionnelle souveraineté dont l'*esthétique transcendantale* l'avait dépouillée; les uns et les autres s'insurgent contre ce formalisme qui est la marque propre de la pensée kantienne. C'est donc dans la philosophie théorique de Kant qu'il faut chercher l'origine des difficultés que soulève tout son système, et c'est en dernière analyse dans son examen du problème critique que Kant, voulant prouver trop, prouve trop peu.

L'idéalisme transcendantal constitue à coup sûr une philosophie de la synthèse. Non que la synthèse y vive pleinement de sa vie propre : ce sera le rôle de Hégel de placer la synthèse au cœur des choses. Kant ne veut procéder qu'à la critique de la raison. Mais cette critique enveloppe les éléments d'une philosophie synthétique.

Lorsqu'il fait de la question de savoir comment sont possibles les jugements synthétiques *a priori* le point de départ de sa critique, Kant précise trop hâtivement les données du problème. L'ordre est coextensif à la raison, mais la synthèse, non. Plausible peut-être, lorsqu'elle est la condition nécessaire de la constitution d'une dialectique constructive, la substitu-

tion de la synthèse à l'ordre ne peut que rétrécir singulièrement l'horizon d'une critique. C'est là ce qui constitue d'emblée Kant en infériorité par rapport à Descartes et à Platon. Il y a plus. Kant pose le problème critique à propos du jugement, qu'il semble tenir pour une donnée irréductible de l'entendement, en quoi il se montre derechef inférieur à Descartes, pour qui l'intuition, la déduction et le jugement constituent trois opérations bien distinctes. Pour avoir négligé de porter d'abord son attention sur le concept, et de demander à celui-ci, partant au Rapport — et non pas seulement à la relation prédicative qu'est le jugement — la clé de l'enchaînement des notions, Kant se trouve contraint, lorsque vient le moment de rendre compte de la possibilité des jugements synthétiques *à priori*, de recourir à un moyen terme. Ne doit-il pas reconnaître que, dans tout jugement, le prédicat est contenu en quelque manière dans le sujet ? Mais où trouver la source de leur liaison, sinon dans l'expérience ? Non pas dans une expérience de fait, puisque le jugement synthétique dont il s'agit est *à priori !* Reste donc que l'on invoque ici l'expérience possible en général. C'est pourquoi les concepts purs, ou catégories, constituent, aux yeux de Kant, les formes *a priori* qui s'imposent à toute expérience. Autrement dit, les catégories kantiennes sont des *formes*, et ne sont que des formes. La synthèse, telle que Kant la conçoit, ne s'exerce que dans les limites de l'entendement abstrait; encore n'y remplit-elle que très imparfaitement sa fonction. Elle ne saurait être l'organe de la raison souveraine.

Kant entreprend néanmoins de déduire les catégories.

Mais la déduction transcendantale atteint-elle le but qu'il lui assigne ? Il est permis d'en douter. Et, tout d'abord, Kant se borne à calquer sa table des catégories sur la table classique des jugements. C'est dire qu'il ne les connaît qu'empiriquement et que, négligeant de les introduire une à une, il ne les déduit pas vraiment. Faute réelle à coup sûr; faute vénielle cependant s'il n'y avait là qu'une lacune que l'on pût combler en demeurant fidèle à l'esprit du système. Mais, pour ce faire, il faudrait que l'on pût montrer de quelle manière l'unité transcendantale de l'aperception se spécifie pour appréhender sous diverses formes la diversité sensible. Et l'on voit mal comment cette démonstration, que Kant a négligé de faire, pourrait s'accommoder des principes de l'idéalisme transcendantal.

C'est que la logique transcendantale n'est pas ce que sera la logique hegelienne : une logique de l'identité, une construction du réel. Elle est, et c'est ainsi que l'ont nommée ses plus ingénieux continuateurs, une logique de l'origine (1). Cette origine, lorsqu'on l'interroge avec quelque insistance, semble fort jalouse de garder ses secrets. Comme jadis le Dieu des philosophies dogmatiques, elle possède l'étrange privilège d'expliquer tout le reste, en demeurant elle-même impénétrable, voire inintelligible. Or, qu'est-ce que le rationalisme, s'il n'est l'explication du complexe par le simple, de l'intelligence par l'intelligible ? Ou l'origine n'explique rien, ou elle s'explique elle-même par l'enchaînement des notions dont elle est la source jaillis-

(1) Ursprung.

sante, c'est-à-dire par une dialectique. En d'autres termes, la synthèse ne vaut qu'autant qu'elle engendre une dialectique.

La critique kantienne ne laisse pas de décevoir quiconque a bien entendu Descartes et Platon. Elle constitue une attitude moyenne. C'est ce qui explique la popularité dont elle n'a pas cessé de jouir parmi les professeurs de philosophie. On sait que Kant se flattait d'avoir accompli en philosophie une « révolution copernicienne ». Mais cette révolution était achevée depuis Descartes. Aussi le kantisme est-il, à mes yeux, bien moins une révolution qu'un schisme. Kant, ce Luther de la philosophie, entreprit de réformer le rationalisme. Il eut quelque conscience de la nature du mal dont la philosophie souffrait : il pensa le guérir; en réalité, il l'aggrava.

VI

Hegel, enfin, s'efforça de rajeunir la dialectique, don du génie grec, en y faisant circuler le souffle généreux de l'idéalisme moderne. Mis en présence, d'une part, de cette philosophie de l'entendement abstrait qu'est la critique kantienne et, d'autre part, de cette philosophie romantique dont Schelling fut l'interprète le plus autorisé et qui, dédaigneuse de la raison discursive, demandait à l'intuition, au sentiment, à la vie, le secret des choses, Hegel tenta d'unir en une synthèse plus complète et plus haute ce que chacune de ces doctrines contenait de juste et de fécond. Le hegelianisme constitue de la sorte une synthèse double :

synthèse de la pensée antique et de la pensée moderne, d'abord; de la philosophie classique — *perennis philosophia* — et du romantisme allemand, ensuite.

La philosophie hegelienne est l'expression achevée et comme le dernier mot de l'idée de système. Elle est aussi le système le plus complet de la philosophie de l'histoire. Si, partant de l'idée toute générale de système, on raisonnait *a priori*, en n'invoquant d'autre postulat que celui que suppose toute philosophie rationnelle, ce sont, à peu de chose près, les lignes maîtresses du hegelianisme que l'on retrouverait. Lors donc que je me suis efforcé, pour ma part, de définir les caractères généraux du rationalisme, je n'ai fait en somme que reproduire quelques-unes des démarches initiales du hegelianisme. Et si, au lieu de m'attacher à mettre en lumière les difficultés sans doute insurmontables que recouvre le passage de l'analyse à la synthèse, j'avais passé outre à ces difficultés, je serais entré de plain-pied dans le hegelianisme. C'est à ce moment précis que je dois reprendre les choses si je veux saisir sur le vif et rendre sensible l'artifice de la méthode hegelienne.

La philosophie ne peut se présenter comme science que dans la mesure où elle revêt la forme du système. D'où il suit que la philosophie fait nécessairement cercle. Il lui est interdit, en effet, de supposer des propositions auxiliaires étrangères au système. Le cercle, toutefois, n'enveloppe aucun vice logique : il porte le sceau d'une nécessité idéale inattaquable. Nécessité implique raison. La philosophe, pleinement rationnelle, est du même coup décidément idéaliste. Les concepts ne sont plus pour elle ce qu'ils étaient demeurés

aux yeux du formalisme kantien : des formes *a priori* auxquelles l'unité de la conscience subsume la diversité sensible; ils constituent les moments de l'évolution de toute réalité.

La philosophie, ainsi conçue, a pour objet la pensée entière. Mais il faut ajouter aussitôt que cette philosophie, qui embrasse toute pensée, est l'œuvre propre de la pensée réfléchie, dont l'organe est la Notion. En d'autres termes, la philosophie spéculative se propose de réduire tous les modes de pensée à la forme de la Notion. Qui dit réduction dit aussi, dans une certaine mesure, simplification, épuration, régression. Or, il est trop clair que le système achevé se caractérise par la marche synthétique de son exposition. C'est donc la Notion qui, posée à titre de thèse, doit engendrer par sa force propre tous les modes de pensée comme tous les aspects de la réalité. L'Idée, qui n'est pas autre chose que la synthèse de la Notion et de l'objet, est au cœur des choses et au point de départ de leur évolution.

Si l'Idée est le principe de la dialectique, elle n'en marque pas le degré initial. La dialectique procède du simple au complexe, de l'élément isolé et abstrait au tout organique et concret, et l'Idée enveloppe, par une manière d'anticipation intemporelle, tout ce que le suprême concret, tout ce que l'esprit absolu renfermera de proprement rationnel et d'éternel. Il faut donc que l'Idée s'édifie elle-même suivant la loi qu'elle impose aux choses. Autrement dit, la philosophie doit faire la preuve de l'Idée.

C'est à la logique qu'il incombe de faire la preuve de l'Idée. Hegel, héritier de Descartes non moins que

de Kant, a compris mieux que ce dernier ce qui fait la force latente de l'argument ontologique. Il s'est rendu compte que la preuve ontologique est consécutive à la preuve de l'Idée laquelle, à son tour, revêt nécessairement la forme d'une démonstration indirecte. La logique constitue une gigantesque preuve par l'absurde de la nécessité de l'Idée, d'abord, de sa souveraine réalité, ensuite. C'est en ce sens qu'elle retrace la genèse intemporelle de l'Idée.

Platon avait posé le rationnel pur, ou la participation idéale ,au point de départ de la dialectique progressive. Il n'avait pu, par la suite, s'élever de cette notion parfaitement simple, et pauvre à force de pureté, à la complexité des choses. Hegel, qui veut faire concourir à la restauration de la dialectique tous les enseignements d'une réflexion plusieurs fois séculaire, tient d'Aristote cette maxime que le meilleur est le premier, et que la fin est identique au principe. Aussi place-t-il l'Idée, telle qu'il la conçoit, c'est-à-dire l'Idée définie comme la synthèse du rapport universel et de la réalité concrète, au terme d'une dialectique qui appelle, critique, élimine et conserve, suivant une proportion déterminée, les éléments imparfaitement rationnels que la pensée requiert pour son expression distincte. De même que le Dieu d'Aristote meut le monde par l'attrait de sa perfection, ainsi l'harmonie de l'Idée achevée constitue le principe moteur de la dialectique hegelienne. Il ne faut pas demander la clé de l'enchaînement des notions à je ne sais quelle composition cardinale de concepts abstraits et déterminés. La loi de la dialectique est une loi de finalité.

Il reste néanmoins que, entre la notion de l'ordre rationnel pur et l'Idée constituée en un tout organique, s'interpose ce tiers terme qu'est notre loi de finalité, soi-disant issue de l'Idée, en réalité inférée de l'expérience et de l'histoire délibérement envisagées elles-mêmes sous l'angle et à la clarté de l'Idée supposée ! Le cercle pourrait bien, cette fois, n'être pas exempt de tout vice logique, et d'aucuns verront ici une pétition de principe flagrante. Quoi qu'il en soit, la validité du procès synthétique ne suit, non sans peine, que de l'achèvement du cycle dialectique, en dépit de l'obligation où se trouvait la philosophie spéculative, héritière de l'entreprise cartésienne, de faire naître en quelque sorte du néant la certitude rationnelle.

On donnerait, ce me semble, une idée exacte de la différence qui sépare l'Idée hegelienne de la platonicienne si l'on interprétait cette différence à la lueur de la théorie cartésienne de la connaissance. La déduction achevée se réduit, selon Descartes, à l'intuition. Elle est, comme celle-ci, toute simultanée. La déduction en cours d'exposition ou, en langage cartésien, « l'induction » se déroule dans le temps et constitue une longue chaîne dont l'esprit n'embrasse les articulations qu'à l'aide de la mémoire. Or l'Idée platonicienne, c'est l'intuition. Comme l'intuition cartésienne, elle exclut toute extériorité sensible, tout devenir temporel. La dialectique hegelienne, qui retrace la genèse de l'Idée, correspond à l'induction. De même que la déduction ne triomphe de l'extériorité mutuelle momentanée de ses éléments constitutifs que dans la mesure où la mémoire lui vient en aide, ainsi la dialectique

ne s'accommode du caractère momentanément irrationnel des notions qu'elle enchaîne que parce qu'elle se fait elle-même irrationnelle. Peut-être cette comparaison montre-t-elle, mieux qu'aucune raison, ce qui fait l'artifice de la méthode hegelienne, et la rend à la fois si spécieuse et si décevante. La dialectique est la somme des erreurs philosophiques. Encore qu'il soit possible de conclure *analytiquement* le vrai du faux, il serait étrange que la vérité idéale, identique à l'Etre, fût le fruit d'une gigantesque accumulation, pour ne pas dire d'une débauche d'erreurs. C'est en vain que Hegel s'efforce de réduire la *perennis philosophia* de Leibniz à la forme de l'Idée. La synthèse finale reste en suspens, et l'idée de la philosophie éternelle pâtit de la ruine de l'Idée. La dernière journée de la trilogie spéculative amène enfin le dénouement tragique que la pensée réfléchie a pu retarder, mais non conjurer.

VII

L'histoire des systèmes met en pleine lumière la vanité de l'idée de système. La philosophie ne réussit pas à opérer la synthèse du rationnel et du réel, de l'Idée et de l'Etre. La raison n'est pas capable de l'Etre. De l'unité de la raison on ne peut faire jaillir la multiplicité des choses. Il n'est pas de connaissance certaine. Le relativisme de la science, auquel seul l'idéalisme rationnel pouvait donner force de loi, se résout en un probabilisme sceptique. Eléatisme ou scepticisme, tels sont les deux extrêmes entre lesquels la pensée réfléchie cherche en vain un moyen terme.

La faillite du rationalisme a pour conséquence la ruine de toute philosophie.

C'est contre cette conséquence inévitable que s'insurge la philosophie contemporaine. Dépossédée du pouvoir suprême, elle ne se résigne pas à l'abdication. Elle prolonge l'aventure spéculative au delà de son terme naturel. Mais la pensée ne tolère pas les attitudes moyennes. Rien d'étonnant, dès lors, si la philosophie d'aujourd'hui n'est, le plus souvent, que pseudo-philosophie : « polymathie, méchante science », comme disait le vieil Héraclite.

Seule parmi les doctrines contemporaines, la philosophie de l'intuition aborde les grands problèmes de la métaphysique et se montre soucieuse d'en renouveler la solution. L'intuitionnisme se propose d'édifier une doctrine assez ferme pour mériter encore le nom de philosophie, assez libre et assez souple pour échapper aux contradictions du rationalisme. Peut-être ses prétentions paraissent-elles, au premier abord, justifiées par la ruine de l'idéalisme : l'incapacité ontologique de la raison discursive étant établie, pourquoi ne pas prendre l'intuition à témoin de la réalité de l'existence ? Une étude plus pénétrante du problème ne tarde guère à renverser ce jugement trop favorable. Le pouvoir critique de la raison survit à sa puissance constructive. L'intuitionnisme accumule inévitablement les inconséquences et les compromis de toute nature. Il ne saurait se substituer, à titre de *méthode* philosophique, à l'idéalisme défunt.

La philosophie de l'intuition reconnaît, et pour cause, la souveraineté traditionnelle de la dialectique dans le domaine du concept. Que la raison, après avoir

triomphé dans la sphère de l'Idée, trébuche au seuil de l'existence, et la possibilité d'une philosophie intuitive se trouve établie. Mais il n'est pas conforme au bon usage de la raison que l'on fasse deux parts de la réalité. Si le rationalisme est le vrai dans l'ordre du concept, il n'est de démarche ontologique valable que celle qui revêt la forme d'une *preuve*. Inversement, si la raison discursive ne réussit pas à prendre possession de l'être achevé, c'est que l'idée elle-même implique contradiction. L'intuitionnisme, en tant que méthode philosophique, enveloppe une conception bâtarde du rapport du problème ontologique au problème logique : il mesure à ses propres desseins le succès et l'insuccès de la raison discursive.

S'il est une intuition digne de ce nom, elle ne s'exerce ni dans la sphère du fait, ni dans la sphère de l'Idée. Il est vain de vouloir la fonder en raison. L'intuition ne se justifie ni *a priori* ni *a posteriori* : elle se fait, elle se crée. Comme jadis la première certitude cartésienne, elle naît en quelque sorte du néant et meut la conscience entière par la seule vertu de son pouvoir magique. C'est dire que l'intuition suppose une conception de la philosophie tellement différente de ce que l'on entend généralement par ce terme, conformément à la tradition spéculative, qu'une pensée résolument orientée vers l'intuition ne doit prendre le nom de philosophie qu'avec toutes les réserves que commande une différence à ce point radicale. Pour parler net, le problème de l'intuition n'est à mes yeux qu'un moment de la réforme de la conscience dont il constitue, en dernière analyse, le tournant décisif.

CHAPITRE III

§ 1.

I

C'est en vain que la pensée réfléchie s'efforce de fonder en raison les principes de la dialectique. Le rationalisme implique contradiction et la philosophie. impuissante à se constituer en système, n'est qu'aventure. La réforme de la conscience ne s'accomplit pas dans le plan de la pensée réfléchie. Au conflit de l'enthousiasme lyrique et de la réflexion ou, si l'on préfère, au conflit de la conscience et de la raison, se substitue un drame plus profond, où la raison n'intervient pas, et où la conscience se trouve seule et tout entière aux deux pôles de l'opposition. La pensée est tragique. Il faut considérer la conscience sous l'angle de l'inquiétude, et l'inquiétude elle-même sous l'angle de sa propre infinité.

L'ascétisme intellectuel est vain, mais un certain ascétisme demeure nécessaire. Le problème de la réforme de la conscience revêt un aspect nouveau, et prend une signification imprévue. Aussi bien, le champ de l'inquiétude est plus vaste que le champ de la raison, et l'on ne peut réformer la conscience que pour l'avoir d'abord châtiée. Le châtiment de la conscience ne comporte plus, à vrai dire, cette longue suite de

réductions du multiple à l'un que poursuit la raison : il est achevé aussitôt qu'entrepris. Il se fait en profondeur et non pas en largeur. Il consiste, non pas à subordonner à l'Idée tous nos modes de pensée, mais à nous incliner devant la souveraine réalité de l'inquiétude. Celle-ci est à la fois le principe et le terme du châtiment de la conscience. Mais comment échapper à l'obsession de l'inquiétude, et achever la réforme de la conscience ?

L'ascétisme intellectuel enveloppait un renoncement à la vie, qui n'était point définitif, mais voulait être partiel, momentané, conditionnel. Puisque ce renoncement conditionnel ne porte pas les fruits qu'il promettait, l'âme doit se hausser à la possession souveraine, si elle ne veut se résoudre au renoncement absolu.

La voie qui mène au renoncement m'est connue. C'est celle que suit le mysticisme chrétien. Du moment que l'Idée n'est pas au cœur de l'Etre, il n'y a pas de milieu entre le naturalisme le plus grossier et le mysticisme le plus caractérisé. Mais peut-être est-il un mysticisme de la possession souveraine que l'on puisse opposer à l'acte d'humilité du croyant ? La foi ne triomphe pas de l'inquiétude : elle la nie par un décret arbitraire de l'esprit, et nie du même coup toutes les possibilités morales dont l'inquiétude est grosse. Ce n'est qu'en désespoir de cause, et si toute autre issue m'était fermée, que je me résignerais au geste d'abdication qu'entraîne l'acte de foi. Quant à la voie par laquelle on s'élève à la possession souveraine, elle parcourt dans son entier le domaine de l'inquiétude. Seul peut espérer la suivre celui qui ne désespéra pas de la

pensée et vécut dans toute leur plénitude les heures tragiques où la conscience, privée de tout secours extérieur, met son espoir en cela même qui fait sa détresse présente.

Réformer la conscience, c'est donc, après l'avoir châtiée, la restituer en sa splendeur première par la méditation passionnée de cette inquiétude dont tout doit naître, si tout ne meurt en elle; c'est encore faire naître de l'essence tragique de la pensée les éléments d'une conscience renouvelée, et qui puisse se dire maîtresse de soi.

Aussi bien, la conscience moderne réclame une transformation complète de toutes nos conceptions de la vie spirituelle. Il n'est, pour les choses de l'esprit, de progrès véritable que le progrès en profondeur. La fécondité d'un système de pensées est en raison de son élégance et de sa souplesse, ainsi que des clartés nouvelles qu'il projette sur l'ensemble des choses, tout de même que la grandeur d'une œuvre d'art se mesure d'abord à l'ampleur des horizons que l'on découvre de son sommet. Et quelle vision plus claire que celle qui, loin de bannir l'inquiétude éternelle du système de l'esprit, la place au cœur des choses afin que, après nous avoir libéré de toute servitude, elle devienne la raison profonde de notre activité ?

La réforme de la conscience, ainsi conçue, comporte une suite de démarches spirituelles, dont je n'aperçois qu'avec peine l'ordre et la nature. La sagesse est aventureuse. Mais l'inquiétude ennoblit l'aventure. Une seule chose est certaine : puisque l'Idée implique contradiction, le discours est vain. La raison n'est que l'esprit qui nie. La suite des actes de pensée que

j'attends ne connaîtra pas cette continuité qui caractérise les déductions rationnelles. Les démarches libératrices se succèdent et s'accumulent d'une manière en apparence discontinue, jusqu'au moment où elles s'unissent en un tout indivisible où se marque leur unité profonde. Leur enchaînement est l'œuvre d'une nécessité morale pressante, au regard de laquelle la nécessité rationnelle la plus laborieusement poursuivie paraît vaine et futile.

II

Je dois, si je veux mener à bien la réforme de la conscience, m'assurer d'abord de la nature exacte de cette inquiétude autour de laquelle gravitent toutes mes pensées.

L'inquiétude est la seule valeur philosophique permanente. Elle est l'expérience que nulle expérience ne contredit. Les systèmes passent et elle demeure. L'intensité de notre angoisse donne la mesure de la profondeur de notre pensée. Tendue vers la possession souveraine, l'inquiétude passe, en réalité, toute réalité. Elle est en nous la marque de l'Etre.

S'il est une pensée pure qui ne se dérobe pas à tout regard humain, nul doute que cette pensée ne revête d'abord, en notre esprit, la forme de l'inquiétude. L'inquiétude constitue, au sein de la conscience châtiée, le fait primitif au delà duquel on ne remonte point. Elle est l'acte de pensée ramené à l'échelle humaine. Mais il faut ajouter aussitôt, si l'on veut éviter de former à ce sujet un jugement précipité que

l'inquiétude n'exprime la pensée pure et ne coïncide avec elle que dans la mesure ou l'on se garde de spécifier en quelque manière l'acte de pensée, et de lui attribuer un contenu distinct de son mouvement propre. Ce serait trop préciser encore que de vouloir y trouver une intuition intellectuelle qui embrassât, outre notre pensée, une pensée transcendante à la nôtre. C'est uniquement parce qu'elle évite toute espèce de détermination objective, et celle même que n'évite pas, quoi qu'elle fasse, l'intuition métaphysique, que l'inquiétude échappe à la juridiction de la raison, étant étrangère au monde de l'Idée non moins qu'au monde des faits. Il est trop clair que la raison n'engendre pas l'inquiétude. Et comme l'inquiétude ne peut naître de l'individualité sensible, n'y ayant pas de raison pour que celle-ci, qui est toute au moment présent, s'en détourne spontanément, l'inquiétude est nécessairement d'un ordre à part. C'est en ce sens que l'on peut dire — si tant est que l'expression conserve une signification quelconque — que l'inquiétude passe la Raison.

L'intuition, dans laquelle une conscience pleinement réformée trouve son expression la plus sûre, n'est que l'épanouissement suprême d'une inquiétude étendue d'abord à la pensée entière.

Pour s'assurer de la nature de l'inquiétude, il n'est que de la comparer au doute. La raison, qui ne connaît pas l'inquiétude, ignore néanmoins le repos. Par où elle mène au doute, lequel n'est qu'une suspension du jugement consécutive à une curiosité que la raison ne satisfait pas aussitôt. Le doute est sans passion, sinon sans trouble. Marqué au coin de la raison, il ne

laisse pas d'apporter avec soi son antidote. Un Descartes peut discipliner le doute, l'ériger en méthode. Or, ce que le doute est à la réflexion rationnelle, l'inquiétude l'est à la pensée prise en son intégrité : un mal que nul remède n'atténue, et que son excès guérit. Mais l'inquiétude se meut d'emblée dans le plan de l'existence. L'âme inquiète ne doute pas qu'elle n'existe : elle n'en est que trop sûre; elle veut s'égaler à l'Etre, et ne sait où se prendre. La foi connaît une puissance d'affirmation que la raison ignore : qui la perdit ne la retrouve point au terme d'une « preuve » ontologique. Le doute engendre d'un seul coup la première certitude : la conscience, mue par l'inquiétude, ne s'éveille que lentement à l'art de l'intuition. La tragédie de la pensée ne se plie pas aux unités qu'observait la tragédie classique.

Indivisible en son essence, l'inquiétude, en son mouvement, suit une double direction. Elle oscille entre ces deux extrêmes : la pureté de pensée et la plénitude de vie. Elle est orientée à la fois vers la possession éternelle et l'accomplissement dans la durée. C'est ce double mouvement de la pensée qui donne à la vie spirituelle son caractère tragique. L'inquiétude n'est pas je ne sais quel jeu de l'esprit : elle est une lutte de tous les instants dont mon existence est l'enjeu.

L'inquiétude que je cultive pour sa vertu libératrice ne doit pas m'être imputée à faiblesse. Elle ne connaît pas ces frissons mi-craintifs, mi-voluptueux devant l'au delà dont certain symbolisme, proche parent de l'agnosticisme, s'est montré si prodigue. La crainte de la mort lui demeure étrangère. Toute pensée m'est suspecte qui fait à la crainte une part, si minime soit-elle. C'est

pourquoi je ne compâtis qu'avec peine aux angoisses troubles d'un Pascal. « *Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est* » Qu'attendre d'une hypothétique survie dont l'essence trouble demeure impénétrable à l'entendement ? Ou l'éternité nous demeure à jamais inaccessible, ou elle nous est immédiatement donnée en son unité innombrable. L'éternité ne se possède qu'éternellement : elle ne se partage pas selon la durée. Il ne faut faire nul mystère de sa nature : elle n'est pas autre chose qu'une action riche d'elle-même à l'infini. L'inquiétude est l'école de l'action éternelle. C'est pourquoi je vois en elle l'attitude la plus virile et la plus noble.

Aux deux pôles de la vie consciente, deux états limites. L'un de ces états, qui marque le pôle inférieur de la vie morale, est la passion sans frein où l'individualité s'abîme. La conscience n'y atteint qu'en ses moments d'absolue dispersion et, lorsqu'elle y atteint, elle s'y perd et s'y évanouit. A vrai dire elle n'y atteint pas en tant que conscience. L'autre extrême, auquel la conscience ne s'élève pas, même en ses heures les plus claires et les plus pures, est cette pensée une, libre et créatrice, affranchie des contraintes de la raison non moins que des illusions de la sensibilité, qui puise à sa source profonde l'inépuisable richesse de l'action éternelle. De cette pensée, l'inquiétude est en nous le reflet. Seule elle l'exprime et la suggère. Issue de l'un des extrêmes elle s'étend dans l'entre-deux et touche à l'autre extrême. La tragédie de la conscience se joue dans cet entre-deux, en sorte que l'in-

quiétude, qui le remplit, donne la mesure de la vie du cœur comme de la vie de l'esprit. Pour faire court, l'inquiétude est, dans la conscience, première par nature.

III

Si l'inquiétude est première, elle ne l'est qu'au sein d'une conscience donnée, encore que toujours modifiable. Le châtiment purifie la conscience, mais ne l'abolit point. La conscience enveloppe, outre l'inquiétude, quantité de modes de pensée, dont chacun conserve, dans une certaine mesure, son originalité propre. L'antériorité de l'inquiétude ne doit s'étendre ni au sens temporel ni au sens logique. Il ne saurait être question de reprendre, d'une manière déguisée, la déduction des éléments de la conscience ou de la représentation à partir de l'un d'eux posé *a priori* comme antérieur aux autres. Moins que toute autre donnée spirituelle, l'inquiétude se prêterait à un rôle de ce genre. Du moment que l'Idée ne constitue pas la substance des choses, il n'y a plus, à proprement parler, d'ordre logique.

Aussi bien, la conscience est la réalité au delà de laquelle on ne remonte point. D'aucuns veulent l'expliquer : c'est qu'ils lui empruntent les éléments de sa propre explication. On peut la modifier, la transformer, la réformer; on ne saurait la construire ni par le jeu des forces ni par le jeu des Idées. L'une et l'autre théorie, la rationaliste comme la naturaliste, nie la conscience dans la mesure où elle s'efforce de la prouver. Entre le phénomène naturel et l'acte de

conscience, il y a un abîme que rien ne peut combler; entre l'intelligible comme tel et l'acte d'intellection, tout de même. La conscience est le concret : nulle dénomination extrinsèque n'exprime son essence. Ce à quoi la conscience succède est en réalité dans son prolongement : il n'est que par elle, et c'est elle qui le pose. Née du hasard, elle se montre supérieure aux circonstances et abolit le hasard qui l'engendra. Elle n'apparaît que tardivement au cours de l'évolution, mais à peine a-t-elle paru, tout s'efface devant elle. C'est pourquoi, s'il est vain de vouloir réduire la conscience à l'Idée, il l'est davantage de demander aux balbutiements de l'inconscient le secret de la conscience. La pensée tragique est une pensée claire. Ni raison, ni instinct. La primauté de l'inquiétude équivaut à la primauté de la conscience. Si donc l'inquiétude est première, ce n'est ni selon l'ordre des Notions, ni selon l'ordre des phénomènes : il reste que ce soit suivant l'ordre des valeurs.

Il n'est d'ordre véritable que l'ordre des valeurs (1). L'inquiétude est première selon cet ordre parce que, dans la conscience châtiée et par suite momentanément appauvrie, elle marque le premier pas vers la reconstitution d'une conscience plus ferme et plus riche qui soit mon œuvre et mon bien. Réformer la con-

---

(1) Il est trop clair que je n'entends nullement ce terme comme l'entend la philosophie théorique lorsqu'elle oppose les « jugements de valeur » aux jugements de réalité. Il n'y a de valeurs, à mon sens, que relativement aux degrés successifs de la réforme de la conscience, ainsi qu'il apparaîtra plus clairement par la suite.

science, la conquérir, la posséder et, la possédant, s'accomplir, c'est y déployer le double mouvement de la pensée que l'inquiétude enveloppe en raccourci.

IV

La conscience, pleinement châtiée, est désormais seule avec elle-même et libre de disposer de soi, mais la réforme de la conscience est à peine ébauchée. L'inquiétude est l'ouvrière principale de cette réforme; elle n'en est pas l'unique ouvrière, bien qu'elle ne s'entoure que d'auxiliaires de son choix. Terme ultime de l'épuration de la pensée, degré initial de la restauration de la personne, l'inquiétude est une source inépuisable de possibilités spirituelles.

Encore faut-il, pour que l'acte se substitue enfin à la puissance, que le mouvement de l'esprit trouve, dans la conscience, un premier point d'appui. Tout changement suppose qu'il y ait quelque chose qui change, et c'est le détail de ce qui change qui constitue le premier sujet du changement. Je dois m'efforcer de découvrir, parmi les divers modes de pensée, telle donnée qui possède les caractères qui font défaut à l'inquiétude, et puisse jouer vis-à-vis d'elle le rôle d'une valeur complémentaire.

La vie consciente revêt trois formes principales : elle est connaissance, elle est action, elle est enfin affection ou émotion. La connaissance n'est, en dernière analyse, qu'une réalité dérivée, mais non primitive. Ou la doctrine du savoir absolu est le vrai, ou la connaissance est relative à l'action. L'action à son tour se

réduit à l'inquiétude, dès qu'on la considère en elle-même, et non plus en ses résultats pratiques, qui n'importent pas ici. L'inquiétude la suspend, comme le doute suspend le jugement. La considération de la connaissance ou de l'action déterminée me ramène à l'inquiétude : c'est donc à l'émotion qu'il incombe de venir en aide à l'inquiétude dans l'accomplissement de sa mission libératrice. L'inquiétude elle-même est émotion, encore qu'elle soit une affection d'une dignité particulière, que sa profondeur garde des limitations propres aux affections singulières et élève au-dessus de la distinction de la joie et de la douleur, qui sont les deux affections élémentaires. L'inquiétude, à vrai dire, est la souffrance surmontée. Toute souffrance singulière s'abîme au gouffre de l'angoisse spirituelle. Celle-ci n'est ni joie ni douleur : elle est, et cela suffit. Il ne tient qu'à moi de la nommer joie plutôt que souffrance. L'élimination de la souffrance est dès à présent chose faite. La joie, au contraire, demeure permise. Si l'inquiétude ne me l'apporte pas, elle ne m'interdit pas de la cueillir lorsqu'elle s'offre à moi.

La joie pure, spontanément éclose dans la conscience, constitue la donnée spirituelle privilégiée qui s'oppose à l'inquiétude et dont celle-ci accepte le concours. Je ne dois nullement tenter de la faire naître d'un principe supérieur. Elle est réelle dès que je l'éprouve, valant d'abord par soi, non moins que la pensée elle-même. La joie ne va pas à l'encontre de l'autonomie de la personne. En quoi elle diffère essentiellement du désir ou de la douleur et, plus généralement, de toute autre affection de l'âme. Bien qu'elle soit affection, elle est une source d'action où la pensée peut puiser;

c'est ce qui fait son individualité inaliénable, que l'inquiétude elle-même n'abolit pas, et c'est pourquoi elle possède une puissance affirmative et communicative que nulle autre émotion ne connaît.

Pour faire court, la joie m'est permise dans la mesure où mon inquiétude fut profonde. Je ne me dissimule pas, pourtant, que je dois aux hasards des rencontres les premières joies que la vie m'apporte. Mais qu'importe que la joie soit, dans le principe, contingente ?

La raison n'a nul droit de me troubler dans l'œuvre que j'entreprends. Si la joie est apparence, l'ordre rationnel lui-même n'est pas une apparence mieux fondée. La distinction de l'apparence et de la réalité est elle-même illusoire : tout n'est qu'apparence, ou tout est réalité, et les deux expressions se valent. Le problème, encore une fois, n'est pas d'expliquer la réalité, mais de trouver en moi la force de l'accepter et d'acquérir le pouvoir de la modeler à mon gré et de la rendre docile à mes désirs. Si la première joie m'apparaît entachée de quelque contingence, j'éviterai de m'en alarmer, convaincu qu'il ne s'agit là que d'une imperfection passagère dont le progrès de la pensée saura libérer l'œuvre achevée.

V

Dans l'indécise clarté d'une conscience châtiée, mais non pleinement réformée, affranchie, mais non parfaitement libre, et dont l'autonomie est plus voisine encore de l'abstention que de l'action, seule la joie pure et

spontanée fait trêve au déploiement monotone de l'inquiétude, et apporte çà et là la note tôt éteinte d'une couleur plus vive. Ce serait, cependant, méconnaître profondément la nature de la pensée que d'affirmer purement et simplement la coexistence de l'inquiétude et de la joie. Plus que la conscience naïve, la conscience châtiée est une. La coexistence de l'inquiétude et de la joie implique, dès l'origine, leur concours en vue d'une fin commune. L'une sans l'autre ne peut rien. Chacune d'elles possède ce qui manque à l'autre : l'inquiétude, la puissance expansive inhérente à la pensée en mouvement, et qui s'étend à l'infini suivant toutes les directions; la joie, ce caractère original et cette manière d'individualité à défaut desquels la pensée ne revêt aucune forme déterminée. L'inquiétude est tendue à la fois vers les possibilités illimitées de l'avenir et vers les éternités inaccessibles du présent; la joie est toute à l'instant qui s'écoule, et se croit impérissable : son intensité lui tient lieu d'étendue. En deux mots, la joie comporte une qualité que l'inquiétude ne possède pas, mais que seule elle rend féconde en l'élevant au niveau de la pensée. Ce qui s'ajoute à l'inquiétude, nécessairement la réveille; ce qui succède à la joie, s'il ne la nie, tôt ou tard la renouvelle. Dans la conscience, la part de la joie est grande, et celle de l'inquiétude, infinie.

C'est ainsi que la joie et l'inquiétude prennent conscience de leur nature propre et connaissent qu'elles sont complémentaires. De l'une à l'autre s'étend tout l'entre-deux de la conscience, qu'elles rempliront des amples ondulations d'un rythme spirituel né de leur première rencontre.

La conscience obéit, en son mouvement incessant, à la loi non écrite d'un rythme dominateur, encore que subtil et impalpable. L'inquiétude est au centre d'où il rayonne, la joie au point où il s'infléchit.

Lorsque j'y applique mon attention, il me paraît que ce rythme spirituel se décompose en deux périodes inverses et complémentaires. Mais sans doute ces deux aspects de l'élan spirituel ne se distinguent-ils qu'aux yeux de l'entendement ,et sont-ils en réalité indiscernables. Indiscernables, mais non point identiques, car ce sont choses formellement différentes, mais dont chacune enveloppe l'essence de l'autre et qui, se succédant dans la durée où l'une sans cesse abolit l'autre, demeurent pourtant présentes l'une à l'autre.

Le rythme spirituel, en son premier moment, prépare l'avenir. Il a souci de ma durée prochaine, et s'élance vers les progrès indéfinis, vers les richesses constamment accrues de l'existence vécue. On reconnaît ici l'une des faces de l'inquiétude, mais colorée du reflet de la joie.

L'autre moment du rythme spirituel, qui, à l'analyse, semble précéder le premier pour lui succéder ensuite avec une puissance multipliée, mais qui, à la vérité, l'accompagne, le pénètre et se nourrit de lui, — l'autre moment est moins élan de l'être vers l'inconnu que retour sur soi de la pensée. Il se développe en profondeur. La conscience, mise en présence d'une joie inattendue, retourne à l'inquiétude. Celle-ci, puisant dans la méditation de la joie un aliment nouveau et un nouvel élan, se tourne derechef vers l'avenir. Ses conquêtes présentes ne lui sont que prétextes à des conquêtes plus hautes et plus complètes. La conscience,

réfléchissant le chemin parcouru, élargit son horizon et s'élance à la découverte de terres nouvelles.

La vie de l'esprit est faite de ces rythmes alternés. Tensions et projections s'y suivent et s'y appellent. Au point où le cycle spirituel paraît se clore, un cycle nouveau s'amorce aussitôt qui, régi par la même équation, se développe suivant une trajectoire plus ample à la fois et plus précise. Et, dans l'intervalle imperceptible qui sépare deux degrés successifs de ce mouvement, une vie nouvelle est née à la conscience, toute chargée de joies inespérées et grosse d'espoirs insoupçonnés.

Le rythme spirituel dont je viens de caractériser les moments constitutifs est immanent à la conscience. Celle-ci n'accomplit rien qui ne se situe à quelque degré de celui-là. Nos affections les plus humbles comme nos pensées les plus hautaines, en font, au même titre ,partie intégrante. Toute conscience, et la plus naïve, lui obéit parce qu'elle est conscience. Mais autre chose est de subir sa loi, autre chose de le dominer et, le dominant, de le cultiver en vue d'une fin suprême. On ne le domine que pour s'être élevé d'abord à ce sommet de la méditation d'où la pensée embrasse d'un regard la suite illimitée de ses ondulations, et ce plus haut période de la pensée est lui-même au terme d'une épuration de la conscience. Le cycle des châtiments suit la loi des révolutions de la pensée : il est le premier âge du cycle total. Nos pensées sont, à l'origine, limitées à une sphère trop étroite. Elles y imitent d'une manière imparfaite le mouvement de la pensée pure. Mais aussitôt que nous avons

pris une claire conscience de la nature de ce mouvement, nous nous plaisons à assurer le règne de sa loi comme si nous-même l'avions décrétée.

A mesure que se succèdent les périodes du rythme spirituel, celui-ci croît en puissance et en souplesse, en même temps qu'il pénètre dans les régions les plus reculées de la conscience. Le secret de son succès rapide réside en ceci que, né de la première rencontre et en quelque sorte d'un heureux concours de l'inquiétude et de la joie, il établit entre elles des rapports plus durables, rend plus intime leur union, et fonde, en un mot, leur indissoluble interpénétration. Par où il faut entendre qu'il me rend sensible cette interpénétration, et me permet d'en prendre une exacte connaissance et d'en mesurer la pleine signification car, à la vérité, l'interpénétration de l'inquiétude et de la joie ne suit ni ne précède le déploiement du rythme spirituel: en réalité, les deux sont simultanés. Aussi bien, je ne cherche pas à construire la conscience, et ne procède qu'à sa réforme. L'ordre des choses s'indentifie à mon sens à l'ordre des valeurs, lequel à son tour se borne à enregistrer, à mesure qu'ils se produisent, les progrès de la conscience en son effort vers la maîtrise de soi. La compénétration de l'inquiétude et de la joie n'était à l'origine ni bien profonde ni bien complète : elle était en puissance plutôt qu'en acte. Ce n'est que par la vertu du rythme spirituel que l'implication mutuelle de l'inquiétude et de la joie se mue en une participation effective et efficace des deux valeurs fondamentales de la vie de l'esprit.

L'inquiétude et la joie se situent aux degrés suces-

sifs, et qui se reproduisent à l'infini, d'un mouvement unique. L'inquiétude exprime à la fois l'une et l'autre face de ce mouvement, ainsi que leur rapport; la joie coïncide avec l'une d'elles. Mais les deux aspects que revêt ce mouvement étant indiscernables sans être identiques, ne laissent pas de participer l'un de l'autre. Ce qui coïncide avec l'un d'eux participe donc de l'autre; ce qui les contient l'un et l'autre en puissance les contient en acte aussitôt que l'un d'eux prend une réalité singulière. L'inquiétude communique à la joie le pouvoir infini d'approfondissement et de rayonnement qui lui est propre; la joie transmet à l'inquiétude son caractère éminemment affirmatif. L'une affranchit l'autre de toute limitation dans la durée, et se libère, grâce à elle, de son ambiguïté première. Au bref, l'inquiétude est le lien de nos joies; la joie, le véhicule de nos pensées.

C'est ainsi que la compénétration de l'inquiétude et de la joie et le mouvement rythmique de la pensée se prêtent mutuellement assistance en vue de leur commun épanouissement. Celui-ci ou celle-là paraît en pleine clarté selon que le progrès de la réforme de la conscience me porte à les considérer sous tel ou tel angle, mais il ne sont au fond que deux aspects complémentaires d'une seule réalité. Le moment où je prends une conscience définitive de la compénétration de l'inquiétude et de la joie est aussi celui où je prends pleine et entière possession du mouvement de l'esprit.

VI

L'interpénétration de l'inquiétude et de la joie entraîne la participation des joies entre elles.

Il est de la nature de la joie que toute joie s'accorde à toute autre. Et comment ce qui est par essence pleinement affirmatif irait-il à l'encontre de ce qui l'est pareillement ! La joie est à soi sa propre justification et rien ne la confirme mieux qu'une autre joie. Mais il ne suit pas de là que la joie appelle la joie. L'évocation de la joie nouvelle passe le pouvoir de la joie présente. C'est ici qu'intervient la pensée. La joie, dès qu'elle est pénétrée d'inquiétude, participe de la pensée. Mieux encore : elle est pensée. Le rythme spirituel, désormais, lui est immanent : elle l'enveloppe en l'intégrité de ses moments constitutifs. Comme la pensée elle-même, la joie se réfléchit vers la pensée, et découvre en elle le germe de synthèses nouvelles. Ce qui concourt à son épanouissement, elle ne manque plus de l'appeler invinciblement à sa suite. De même que chacun des moments du rythme spirituel est au cœur de l'autre, ainsi, dans l'enchaînement des joies, celle qui suit est au cœur de celle qui la précède.

L'ensemble de nos joies, non moins que l'ensemble de nos pensées ,constitue un tout organique et harmonieux. Les joies, primitivement éparses dans la conscience, sont maintenant unies en un faisceau indestructible. Les pensées valent par leur mutuelle convenance; ainsi les joies. Celle dont on partit paraît d'autant mieux fondée que celles qui la suivent sont

en plus grand nombre; celles-ci, de leur côté, se réclament de celle-là, en sorte que, à tout prendre, il est indifférent que celle-ci précède cette autre ou qu'elle la suive, et que l'on soit parti de telle joie donnée plutôt que de telle autre. La pensée éclaire d'un reflet de sa nature éternelle tout ce qui se prend en elle. Il n'y a place, dans la conscience affranchie et désormais pleinement libre, pour le hasard ni pour la contingence. Si le recours à la joie donnée a pu paraître, naguère, introduire dans le développement normal de la conscience un élément de contingence, cette contingence s'élimine spontanément aussitôt que se trouve assurée la participation de la joie à l'inquiétude et des joies entre elles. L'interpénétration des joies bannit définitivement de la conscience affranchie tout élément accidentel. Les joies font corps avec la pensée dont elles sont les rayonnantes productions ou, pour employer ici une expression chère à Leibniz, les « fulgurations ». La sérénité n'est pas autre chose qu'une joie impérissable et lourde de pensée.

La participation des joies entre elles suit de la participation de la joie à l'inquiétude. Mais toute participation est réciproque. Si la joie participe de l'inquiétude, celle-ci participe de celle-là, suivant une proportion identique. J'ai mis, jusqu'à présent, l'accent sur le premier aspect de cet échange : je ne dois pas plus longtemps négliger le second.

L'inquiétude, qui communique à la joie son pouvoir infini de rayonnement, lui emprunte à son tour la vertu affirmative qui lui est propre. La participation des joies entre elles, qui intervient ensuite, réduit l'in-

quiétude à n'être plus qu'un moyen terme entre des joies diversement nuancées, dont elle assure l'intime compénétration. L'inquiétude, si elle subsiste plus que jamais en tant qu'elle est la première expression de la pensée pure et de l'autonomie de la personne, perd définitivement ce caractère trouble et cette allure hésitante qu'elle tenait de son origine tragique. En d'autres termes, elle ne subsiste plus à titre d'inquiétude. La pensée, qui ne valait, dans le principe, que par sa pureté parfaite et son autonomie imprescriptible, vaut principalement désormais, sans que sa pureté en soit le moins du monde ternie, par son ardente plénitude et par l'inébranlable solidité d'une trame étonnamment dense et serrée.

C'est ainsi que l'inquiétude, après avoir restitué de proche en proche, aux éléments de la vie spirituelle, tout ce qui fait leur lustre et leur prix, et les avoir doués par sucroît d'une puissance communicative et attractive qu'ils étaient loin de posséder par eux-mêmes, va s'apaisant à mesure qu'elle se montre féconde, et finit par n'être plus qu'une voix dans le chœur de la pensée.

L'élimination de la douleur est depuis longtemps chose faite : elle date de l'heure où je connus que l'inquiétude n'est que la souffrance surmontée. La participation de l'inquiétude et de la joie, issue de l'amplification d'un rythme né de leur première rencontre, entraîne la négation de toute contigence dans l'évolution de la conscience. L'inquiétude, enfin, s'atténue et se dissipe par son propre mouvement. Seule la pensée subsiste, enrichie de tous les éléments qu'elle a successivement posés et surmontés au cours d'une

réforme de la conscience, qui procède tour à tour par élimination et par amplification, et où l'une est sans cesse à la fois le principe et la conséquence de l'autre.

Le rythme spirituel, spontanément éclos dans la conscience châtiée, est devenu l'organe d'une pensée pleinement concrète. Ses deux moments constitutifs se pénètrent merveilleusement et sont impliqués l'un et l'autre dans chacune des pensées que forme la conscience. Indivisible, il permet à la conscience de s'évoquer toute en chacun de ses instants. La conscience châtiée et vengée est rendue à la plénitude de sa liberté. Maîtresse de soi, elle est supérieure aux circonstances. Nul accident ne saurait l'éteindre, nulle déception, l'appauvrir.

— Je sais le secret de faire jaillir, de la fraîcheur de ce qui s'offre, la plénitude de se qui se crée. Je puis évoquer en moi l'équivalent de ce que la vie me refuse. Il n'est regret ou désir si brûlant qu'il ne puisse s'apaiser par le déploiement de notre puissance magique, et il nous est toujours permis d'évoquer telle beauté qui passe en perfection et égale en vivacité celle que nous avions attendue et que. ne l'ayant pas rencontrée, nous regrettions.

VII

La conscience, grâce à la participation sensible, est devenue le siège d'un mouvement de création de soi par soi. Née de son propre effort, elle se possède et dispose à son gré du rythme spirituel qui fut l'artisan de sa résur-

rection. Et, pour parler net, l'acte par lequel la conscience conçoit et prolonge à l'infini la participation de ses éléments constitutifs, n'est rien autre chose qu'une intuition pénétrante et subtile de l'essence de la pensée ramenée à la mesure humaine.

L'intuition ainsi conçue n'est que l'expression suprême de cet acte indivisible de pensée qui, après avoir revêtu d'abord, faute d'avoir où se prendre, l'aspect hésitant et trouble de l'inquiétude, après s'être manifesté ensuite sous la forme d'un rythme spirituel, adéquat à la fois à l'unité de l'esprit et à la multiplicité de la conscience, mais qui n'avait pas perdu encore le souvenir de son origine tragique, prend corps enfin dans la participation sans réserve de toutes les puissances affirmatives de la conscience. A vrai dire, ces trois aspects que revêt successivement l'acte de pensée ne sont que les trois états d'une seule et même intuition, qui se modèle peu à peu, se crée elle-même, ainsi qu'il sied, et s'achève enfin par sa vertu propre, achevant du même coup la réforme de la conscience et la conquête de la personnalité. L'intuition est le rythme spirituel lui-même présent tout entier dans tout acte de pensée.

Considérée sous l'angle de la personne, l'intuition consiste dans l'interpénétration et dans l'interaction illimitées de tous les éléments de la vie intérieure; envisagée sous l'angle de l'esprit, elle exprime en une pensée pleine et concrète l'infinie puissance de la pensée. Elle est essentiellement action : elle n'est qu'action. Elle n'enveloppe d'autre réalité que la sienne propre. Mieux encore : la notion même de réalité lui demeure étrangère. C'est en quoi l'intuition véritable se

distingue de l'intuition selon la philosophie traditionnelle. Celle-ci, qu'elle se présentât comme une donnée immédiate de la conscience ou comme un acte de transcendance de la pensée pure, comme une espèce du genre connaissance ou comme un mode d'action, se définissait d'abord comme capable d'une réalité qui se dérobait à la connaissance discursive, et trouvait dans cette réalité, — dans cet objet, — la garantie de sa légitimité. Mais qui ne voit que c'était là faire violence à la nature même de l'acte d'intuition ?

Comme la pensée, dont elle est en nous l'expression la plus sûre, l'intuition enveloppe un double pouvoir d'évocation et de synthèse. Elle exprime le pouvoir que nous avons d'unir aussitôt en une synthèse nouvelle les éléments divers que nous avons évoqués, en vue de cette synthèse, et à l'appel d'une synthèse antérieure. Les deux moments constitutifs du rythme spirituel s'élèvent, dans l'acte d'intuition, à leur plus haut période : leur interpénétration désormais sans réserve assure leur efficacité sans limite. Aussi bien, puisque l'esprit est donné dès le principe en l'intégrité de sa puissance d'agir, et qu'il découvre en soi ce que nous nous imaginons qu'il crée, il est inévitable que tout progrès spirituel s'opère grâce à un mouvement double, mais indivisible, de la pensée. La critique rationnelle ruine à la fois l'idée d'une synthèse constructive et celle d'une intuition spéculative : elle laisse subsister la possibilité d'une intuition immanente à la conscience, et par laquelle s'exprime en toute liberté une pensée de plus en plus mûre et de plus en plus pleine.

Je dirais volontiers que l'intuition, telle que je la

conçois, n'est que la traduction en langue moderne de la connaissance du troisième genre de Spinoza. Et, pour éviter ici toute apparence d'intellectualisme, je définirais l'intuition comme un ordre supérieur d'action spirituelle et morale, moins pénétré d'une éternité immuable qu'orienté vers les certitudes infinies d'un futur inépuisable. Il est trop clair que l'éternité n'est plus à nos yeux ce qu'elle était aux yeux d'un Spinoza : l'attribut nécessaire d'une existence infinie. Mais, cette réserve faite, je n'hésiterai pas davantage à affirmer que l'intuition nous met immédiatement en présence de l'éternité créatrice et que, grâce à elle, nous possédons cette éternité de la manière la plus sûre, c'est à savoir en y puisant à l'infini les éléments d'une création continuée, dont la loi est celle de notre propre accomplissement. Au résumé, l'intuition est bien l'acte de possession souveraine auquel devait aboutir enfin la réforme de la conscience. Elle est aussi, si l'on veut, une démarche ontologique péremptoire, encore que ramenée à l'échelle humaine. L'acte de possession souveraine n'est pas de s'abîmer dans la contemplation d'un Dieu qui n'est qu'autant que nous le pensons et que nous ne pensons que dans la mesure où nous postulons son existence, mais au contraire d'imiter, dans le champ dévolu à notre action, le mouvement éternel de l'esprit qui se joue en nous.

S'il est vrai qu'il faille avoir parcouru tout le champ de la raison pour s'élever à la claire perception de l'acte d'intuition, il n'est pas moins vrai, et il est d'une vérité plus conforme à la connexion réelle des choses, que l'ordre rationnel lui-même n'est qu'une harmonie singulière, parmi les harmonies diverses dont le ryth-

me spirituel assure l'intime interpénétration. L'ordre rationnel, cependant, ne participe de la vie de l'esprit que dans la mesure où on le considère en sa totalité, abstraction faite du sens et du rang des notions qu'il s'efforce de réduire à l'unité, et dont la définition précise n'importe pas au développement de la vie intérieure. En deux mots, il constitue une harmonie qui ne vaut que par la forme, et que l'ampleur plus ou moins grande de son contenu n'augmente ni ne diminue. Il est, par suite, indéfiniment extensible. L'entendement, accordant à la forme rationnelle une valeur qu'elle n'a pas, entreprend de construire la réalité à son image et enfante à cet effet la dialectique synthétique, cet expédient bâtard, qui fait violence à la raison et que la réalité trahit. La participation concrète ne se distingue pas de l'élan spirituel, et fait corps avec lui. Il n'est de vision synthétique véritable que dans le plan de l'intuition car seule l'intuition maintient l'identité du tout en sauvegardant la diversité des parties. L'intuition est une synthèse, non plus constructive, mais évocatrice. L'esprit de géométrie n'est qu'un dérivé de l'esprit de finesse.

§ 2.

L'esthétique kantienne renferme une part incontestable de vérité, mais elle n'est qu'une partie de la vérité et l'on risquerait, à l'accepter telle quelle, de se faire une idée très insuffisante de l'essence de la beauté et de la valeur de l'œuvre d'art.

Ce qui fait la beauté, c'est, selon Kant, « la finalité

sans fin. » D'où il suit que l'activité esthétique est essentiellement, aux yeux des kantiens, « une activité de jeu ». Sans doute l'artiste ne doit-il se proposer aucune fin pratique : l'art est désintéressé. Souvent même des préoccupations morales trop flagrantes nuisent à l'harmonie et à la parfaite beauté d'une œuvre d'art. Mais, et c'est ce dont la théorie kantienne ne rend nul compte, l'œuvre d'art acquiert, dans la mesure où elle est purement et simplement belle, une signification morale incomparable. L'art exprime comme en se jouant nos sentiments les plus profonds, et éclaire d'une vive lumière tels aspects des choses qui échappent aux enquêtes inévitablement fragmentaires de la pensée réfléchie. La beauté, comme la moralité, est dans le plan de l'Etre.

S'il en est ainsi, chacune des formes que revêt la pensée, en son effort pour s'élever à une vue à la fois complète et concrète des choses, doit trouver son équivalent dans le développement parallèle de la conscience artistique. Autrement dit, l'esthétique est tantôt le corollaire, tantôt la réciproque de la plus haute morale, encore que leur étroite correspondance n'altère en rien la spontanéité de l'activité esthétique, ni l'autonomie de l'action morale.

I

Le classicisme est synthétique par essence. Il ordonne les choses en des séries multiples, soumises elles-mêmes à la loi d'une savante hiérarchie.

La première marque du classicisme est dans la forme, et dans sa pureté. La curiosité du primitif, la bar-

diesse du réformateur génial ont soif de nouveauté plutôt que de perfection.

L'œuvre vraiment classique, au contraire, se distingue avant tout par le souci de la perfection et présente cette impeccable harmonie qui est la marque de la suprême maîtrise et du goût souverain. Non cependant que le culte de la forme fasse tort, chez le classique de race, à l'élan de la pensée inventive ! Jamais l'œuvre d'un épigone ne mérita le beau nom de classique, et rien n'est plus éloigné de l'esprit du classicisme authentique que certain néo-classicisme où l'imitation tient lieu d'invention réfléchie. Il n'en reste pas moins que, en thèse générale, le classicisme subordonne les détails à l'ensemble, et la matière à la forme. Le seul Descartes posséda, à un degré presque égal, le génie de l'invention et le génie de la synthèse. Mais sans doute est-ce le propre du génie souverain, qu'il ait nom Descartes, Shakespeare ou Léonard de Vinci, de rendre vaines nos analyses et nos classifications.

Le classicisme est donc synthétique. Or, la synthèse se définit en premier lieu et ne se conçoit d'abord que par son rapport à la raison. Du classicisme au rationalisme, le rapport est étroit, et la liaison intime. C'est pourquoi l'on peut dire que le classicisme français, tout pétri de raison, joue en quelque sorte le rôle de thèse dans la succession des doctrines esthétiques modernes.

Comme la métaphysique cartésienne, la tragédie cornélienne se meut tout entière dans la région des idées claires, et respire un intellectualisme passionné. Raison héroïque cartésienne, héroïsme raisonneur cornélien. Molière, qui fut après Descartes et Corneille le principal ouvrier du classicisme français, ne laisse pas

d'en faire éclater en maints endroits les cadres trop ajustés. Attentif à suivre les détours des caractères et les mouvements des passions, il sait qu'il est des conflits tragiques que l'on ne dénoue point par le jeu des idées claires. Par où il fait plus d'une fois songer à Shakespeare, tandis que, seul parmi les écrivains de sa race et de son temps, il semble apporter la promesse d'un classicisme supérieur dont les lettres ne sont pas, au demeurant, les plus sûres annonciatrices. Aux richesses qu'avaient accumulées Corneille et Molière, Racine n'ajouta que la souveraine perfection de son art incomparable. Tout lyrisme lui fait défaut, et ce lyrisme oratoire qui enflamma l'âme romaine de Pierre Corneille. Si l'on devait juger des œuvres d'art comme on juge des systèmes philosophiques, l'on ne verrait dans l'œuvre de Racine qu'un heureux surcroît. Mais, selon le génie classique, la perfection vaut par soi. Pour l'avoir possédée au suprême degré, la tragédie de Racine est peut-être l'expression la plus complète du classicisme français.

Comme à la thèse son antithèse, le romantisme s'oppose au classicisme de raison. Si les grands classiques furent latins, les plus grands parmi les romantiques furent les Allemands. Classicisme suppose civilisation. Dépourvue de civilisation, l'Allemagne dut attendre la période romantique pour trouver enfin ses classiques.

Selon le romantisme allemand, les choses, spontanément issues d'un principe unique, rebelle à l'analyse autant qu'à la composition, se situent sur une ligne d'évolution également unique. La pensée n'est que la fleur de la vie. La vie, voilà le domaine par excellence du romantisme allemand. S'il divinise l'art, c'est parce

qu'il y voit l'expression la plus pure de la vie dans ce qu'elle a de plus immédiat et de moins réfléchi. Le classicisme était rationaliste et mécaniciste; le romantisme sera vitaliste. L'un suivait les voies de la raison discursive; l'autre s'efforcera, sans trop y réussir, de demander à l'intuition le sens secret des choses. L'opposition est bien marquée. Mais souvent la thèse et l'antithèse, lorsqu'elles enveloppent l'une et l'autre un contenu déterminé, ne sont que les espèces extrêmes d'un même genre. Si le classicisme français suppose apparemment le postulat de la philosophie rationnelle, le romantisme le plus caractérisé se rend, bon gré mal gré, solidaire du même postulat, par là même qu'il s'applique à prendre exactement le contre-pied du rationalisme. D'où il suit que l'opposition du classicisme et du romantisme se meut tout entière dans le plan de la pensée réfléchie.

Seuls, en Europe, Gœthe et Hegel, ces deux génies frères, tentèrent, celui-ci dans l'ordre du savoir, celui-là dans la sphère de l'art, d'édifier une synthèse supérieure qui embrassât à la fois les richesses touffues du romantisme et la belle clarté classique. Où l'un échoua, l'autre devait succomber.

Gœthe s'efforça de concilier le sens de la vie concrète et changeante, qu'enveloppait le romantisme, et le sentiment de la beauté pure et lumineuse, propre à l'art hellénique. Il voulut réconcilier la sensibilité et l'intellectualité. Mais il ne parvint à juxtaposer à l'idéal romantique qu'une pâle copie de la beauté antique. Le miracle que devait accomplir Faust ne s'est pas accompli. A mesure que le drame progresse, la vision du poète devient plus trouble et plus indécise,

C'est que Gœthe ne réussit pas à s'évader de cette sphère de la pensée réfléchie où se traîne l'opposition du classicisme et du romantisme. — La tragédie grecque, cependant, n'est pas, comme la française, toute pétrie de raison : elle ressortit à une mentalité proprement tragique ! — Il est vrai. Mais le génie grec, — dont Gœthe, soit dit en passant, n'aperçut que l'aspect apollinien, — ne conçut pas à proprement parler le tragique de pensée. Le tragique grec demeure, au gré de la conscience moderne, en deçà de la pensée réfléchie. Et telle est la première raison de l'échec de Gœthe.

Il en est une autre, dont la première n'est que la conséquence. Si la métaphysique n'est ni science certaine, ni savoir absolu, elle n'est pas davantage un produit spontané de la fantaisie de l'artiste. La pensée veut n'être d'abord que pensée. Le mouvement de la fantaisie esthétique n'est que la fluxion d'une fonction primitive, à laquelle il faut remonter, et qu'il faut peut-être invertir pour en comprendre la signification profonde. Gœthe additionne et compose où il eût fallu d'abord différentier et intégrer. Si la raison n'est pas au cœur des choses et que le beau ne soit pas qu'une forme du vrai, la pensée doit avant tout prendre conscience de son essence tragique, et c'est cette essence que l'art doit s'efforcer d'exprimer, s'il veut être plus qu'une activité de jeu. Autrement dit : ou Hegel, plus que Gœthe, nous satisfait; ou l'un et l'autre nous déçoit.

En résumé, Gœthe ne connut pas clairement la nature de la tâche qu'il se proposa d'accomplir. Il est vain de chercher sans plus à unir en une synthèse classicisme et romantisme. Celui-ci est un et indivisible,

comme son principe lui-même : il est, par suite, imperfectible, et tout entier à prendre ou à laisser. Le classicisme, au contraire, étant synthétique par essence, enveloppe une puissance infinie de renouvellement. Le grand calme classique s'étend à la pensée entière, et même l'aperception du caractère tragique de la conscience le laisse inaltéré. La dialectique du beau, parallèle à la réforme de la conscience, ne s'embarrasse pas de l'ordre chronologique : elle procède du moins profond au plus profond. Parvenue à un point critique de son développement, elle trouve dans le génie de la renaissance italienne une éclatante justification de ses principes, en même temps qu'une précieuse confirmation de ses espoirs.

II

C'est à Florence, mieux qu'en aucun autre pays du monde, que l'esprit prend conscience de l'intime union de l'art et de la nature. Tout, dans cette ville privilégiée, parle à la fois aux sens et à l'esprit, au point que l'on ne distingue plus où celui-ci commence et où ceux-là finissent. La pensée et la beauté se reconnaissent consanguines. L'œuvre d'art, enfin, apparaît comme la plus sûre réalité. Ce qu'il faut bien se garder d'entendre à la manière romantique ! L'art n'imite la nature ni ne s'y ajoute : il n'est pas la fleur tardivement éclose d'une vie instinctive. Il trouve les choses toutes faites, mais les pétrit et les modèle à nouveau, en sorte qu'il semble les avoir créées, et que la nature paraît n'exister plus que pour recevoir l'empreinte et la forme de l'œuvre d'art. L'esprit seul est primitif.

Venise est la cité du rêve et le royaume de l'apparence. Magicienne des couleurs, elle déroule à nos yeux le prestigieux décor de ses rives enchantées. L'architecture vénitienne est toute en surface : on dirait qu'elle subit la loi de l'omniprésente peinture.

Florence s'oppose à Venise, non seulement comme la réalité à l'apparence, mais encore comme le discret s'oppose au continu. Et ceci est la raison de cela. Ce n'est plus ici le décor mouvant et ininterrompu de Venise. Au contraire : des édifices, églises ou palais, dont chacun est un tout par soi. Nulle couleur, si ce n'est celle que la lumière souveraine fait jaillir du milieu architectural lui-même, grâce au précieux concours d'un site complice. La beauté florentine naît du mariage de la lumière et du marbre. La lumière est l'essence des choses florentines : elle ne se pose pas seulement à leur surface, mais les pénètre et les anime. C'est pourquoi elle remplit l'espace entier. Nulle part autant qu'à Florence tu n'entendras cette pure musique de l'espace ! Or, de l'apparente discontinuité florentine, et de la libre succession de ces grands accords de lumière, dont chacun vaut par lui-même et que n'éteint aucune résolution hâtive, naît une unité à ce point pleine et profonde que la continuité vénitienne, jugée à cette mesure, n'est plus que juxtaposition arbitraire d'images illusoires. On ne passe pas, dans l'univers florentin, d'une beauté à une autre : celle-ci vous appelle tandis que vous êtes tout à celle-là, et vous prend sans que l'autre vous laisse. La partie, lorsqu'elle est elle-même parfaite en son genre, enveloppe son rapport au tout et suffit à l'évoquer.

Dans l'architecture, la forme est souveraine, et le sen-

timent naît d'elle. Par où l'architecture se place entre la pure mathématique et la musique. Telle avait été l'architecture en Grèce, où elle connut une perfection inégalable. Mais, si les architectes florentins ne retrouvèrent pas cette perfection qui rend impérissable le culte de Pallas, ils firent mieux que de la retrouver et, en la cherchant, trouvèrent autre chose. La noblesse de leur âme se communique à leur œuvre. Ce n'est plus ici l'impersonnelle sérénité où se complut le génie grec. La personne a pris conscience de soi, et que l'esprit passe le nombre. La renaissance italienne a entrevu ce que Descartes devait mettre en pleine lumière : la souveraine réalité de la conscience. Elle la pressent plutôt qu'elle ne la conçoit, évitant ainsi de la soumettre à l'unité de la raison. La calme fierté latine passe tout héroïsme. Aussi voit-on l'architecture, si voisine en apparence de la pure mathématique, et si éloignée de l'expression des sentiments, s'égaler presque à la musique, et atteindre au lyrisme. — Pour conclure, les beautés sensibles s'unissent à Florence en une harmonie que l'on éprouve aussi inébranlable que l'ordre rationnel lui-même mais qui, loin d'avoir la sécheresse de celui-ci, retient la fraîche saveur et l'intensité d'accent des éléments divers dont elle fut formée. Tel est le miracle de Florence que, grâce à l'heureux concours d'un milieu favorisé par la nature et d'un moment privilégié de l'histoire, elle fit, pour l'étonnement des siècles à venir, parler aux choses le langage de l'esprit, à l'esprit, le langage de la joie.

Florence tout entière est à l'image de l'esprit, mais l'esprit ne s'y manifeste que par ses effets. La parti-

cipation sensible, qui fait la vertu de Florence, n'est pas ramenée à son principe et c'est miracle que, s'ignorant elle-même, elle puisse s'imposer à nous avec une telle force. L'art ne porte vraiment la marque de l'esprit que s'il réussit à évoquer, par le jeu gracieux des formes les plus pures, les mouvements les plus cachés d'une pensée tragique en son fond.

Ce pas décisif, c'est la peinture classique qui l'accomplit. Dans l'œuvre de Léonard, esprit universel et éternel chercheur, l'inquiétude du penseur et de l'artiste transparaît sans cesse et occupe le premier plan. La composition entière la trahit. Elle prend part à la genèse de l'œuvre. C'est ici le conflit du calme classique et de l'angoisse spirituelle. La grâce du Vinci est trop chargée de pensée et fléchit sous le poids. Mais Raphaël paraît, et toutes choses se trouvent mises à leur rang. Chez lui, nul accent douloureux ou anxieux. La beauté de l'œuvre, sa sérénité ne sont pas inférieures à celles que respire le plus pur chef-d'œuvre de l'antiquité. Conformément aux lois de l'art grec, le tout constitue un ensemble fini et achevé, qui n'est grand que par la justesse de ses proportions. Et pourtant, à la différence des chefs-d'œuvre grecs, l'œuvre enveloppe une telle richesse de pensée concrète, une telle profondeur d'humanité, qu'elle ne laisse pas de suggérer et d'évoquer irrésistiblement la tragique complexité de l'âme, et d'éveiller en nous ce sentiment d'angoisse par quoi se manifeste la présence de l'Esprit. Le calme classique apparaît désormais capable de la plus haute pensée. C'est pourquoi, étendant sans scrupule au tout le nom de la partie, j'appellerai « clas-

sicisme latin » ce classicisme supérieur où l'art trouve sa justification dernière.

Lorsque nous nous efforçons de conquérir et de peupler la conscience, longuement châtiée, par le rythme alterné de la pensée inquiète et de la joie ingénue, et d'établir en notre cœur une paix définitive, — *une paix romaine,* — nous ne faisons rien autre chose qu'invertir la direction que suivait spontanément le classicisme latin, en ses manifestations les plus accomplies. La création artistique évoque, par le groupement harmonieux de beautés complémentaires, le mouvement impalpable de l'esprit (1). La réforme de la conscience, au contraire, fait jaillir les joies en nombre infini de la première rencontre de l'inquiétude et de la joie. Mieux encore : puisque l'ordre chronologique s'efface devant l'ordre des valeurs, la sensibilité esthétique la plus pure est elle-même le pro-

---

(1) Cette subtile émotion spirituelle que je demande à l'œuvre d'art, la musique possède le privilège de la traduire avec une intensité singulière. Il ne paraît pas toutefois que les plus grands musiciens aient réussi à l'évoquer dans toute sa pureté, à l'évoquer surtout par la seule vertu de la grâce. Sans doute les derniers quatuors de Beethoven sont empreints d'un profond émoi intellectuel. Mais les angoisses de Beethoven ne sont pas exemptes d'un certain pathos. Sa sérénité manque de lumière; sa joie, de légèreté. Le héros triomphe de ses adversaires : il ne triomphe pas de sa propre pensée parce qu'il n'a pas su l'étreindre. En deux mots, Beethoven ne conçut pas cette claire sérénité qui naît de l'équilibre de la force et de la grâce. C'est cette sérénité, chargée de pensées et grosse de joies qui est l'âme de l'art de M. Dukas. La partition d'*Ariane et Barble-Bleue* est une œuvre sans précédent dans l'art musical. La qualité de l'émotion y est incomparable. Pour la première fois, un reflet de la grâce du Vinci éclaire la musique. Désormais tous les espoirs sont permis

duit d'une première inversion de l'activité morale la plus haute dont elle est la plus sûre annonciatrice.

La pensée fait un dernier pas et les dernières oppositions s'évanouissent. Il n'est de beauté parfaite que celle qui évoque, par la vertu de la grâce, les mystères de l'Esprit. La conscience, cependant, trouve dans l'intuition la garantie de son unité. Les rythmes alternés de l'esprit convergent vers une fin unique. L'intuition est une synthèse évocatrice.

Or, le classicisme est synthétique. Il le demeure, si même il ne le devient davantage, lorsque la synthèse se trouve enfin ramenée à son principe véritable. On ne doit pas désespérer de voir s'accomplir quelque jour la conciliation de la vision divinatrice la plus aiguë et de la maîtrise souveraine. L'opposition du génie d'invention et de l'esprit de synthèse n'est qu'un accident de l'histoire : leur union finale est l'exigence suprême de l'esprit classique. La création artistique, qui paraissait d'abord devoir renverser l'ordre normal du mouvement de l'esprit, se situe enfin aux degrés les plus élevés de cet ordre unique. La réforme de la conscience permet de restituer son véritable sens à l'évolution des formes artistiques et de la prolonger au-delà de son terme actuel.

CONCLUSION

La conscience est maîtresse de ses destinées. Elle se développe suivant la loi qu'elle s'est donnée, et nul obstacle ne la détourne de la voie qu'elle s'est frayée au prix d'un labeur persévérant. L'intuition constitue l'expression suprême de la liberté de la personne. Issue d'un mouvement spirituel dont l'inquiétude fut le premier moteur, elle apporte à l'âme la puissance souveraine et la paix définitive. La création artistique est dans le prolongement de l'action morale : la conscience, après s'être modelée et en quelque sorte créée par son effort propre, se sent seule pleinement réelle au milieu du monde qui l'environne et, renouvelant le geste divin, se crée un Univers à son image.

Si la conscience est la norme et la mesure de la réalité, elle n'est cependant qu'une partie d'une réalité qui l'enveloppe de toutes parts. La pensée va au fond des choses, et se prend en cela même dont tout le reste dérive, mais elle ne contemple pas sans un frisson d'angoisse l'immensité du monde extérieur. Il n'y a rien, pourtant, dans cette immensité, qui doive me réduire au désespoir. Il n'est de réalité que de l'Esprit, et l'esprit ne saurait demeurer impénétrable à l'esprit. Quelque infinie que soit la puissance de l'Esprit, elle ne passe la nôtre qu'en étendue et ne diffère pas, en nature, de notre génie borné. Tôt ou tard notre action conquiert le vaste champ qui se dérobe d'abord à son

atteinte. Puisque toute existence est spirituelle, et partant consciente, l'immensité de l'Univers se résout en une pluralité de consciences qu'unit un lien certain. La conscience ne peut rompre ce lien qui la rend solidaire des multiples affections des êtres, mais peut-être lui est-il permis de le détendre et de le renouer à son gré. Qui sut ordonner les aspects de sa nature et s'élever, par l'art subtil de l'intuition, à l'acte de création borné, mais parfait en son genre, qui est la suprême perfection humaine, possède, outre son être propre, quelque chose de l'essence commune à tous les êtres. Il ne lui est pas interdit de substituer enfin, à la solidarité tyrannique des existences, la communication réfléchie des consciences. L'acuité de notre vision intuitive donne la mesure de notre richesse intérieure et nous connaissons les autres à proportion de notre richesse propre. Il appartient à l'homme seul d'assurer le triomphe final de l'humanité.

La société est la manifestation la plus saisissante de la composition des consciences. Aussi la communication réfléchie des consciences n'est-elle possible qu'au sein d'une société organisée, dont elle constitue le plus haut idéal. De même que la conscience ne s'explique pas mais se fait et se transforme par son effort propre, ainsi le lien organique des consciences est pareillement inexplicable par le jeu des concepts et c'est se moquer que de vouloir en rendre compte par l'étude des formes inférieures de la vie sociale. C'est par l'action morale, consécutive à la réforme de la conscience, que l'homme, prenant contact avec la réalité sociale, rompt la trame de son déterminisme pour y insérer sa liberté. Le problème moral demeure, quoi

qu'on en ait dit, un problème métaphysique, pourvu que, renonçant aux séductions de la méthode rationnelle, on borne son ambition à la poursuite aventureuse d'une manière de métaphysique pragmatique, que le pragmatisme le plus grossier postule à son insu. La conscience, synthèse achevée par elle-même, devient le principe d'une synthèse nouvelle et plus haute où se dissipe l'opposition de l'individu et de la société et se réalise enfin le règne de la personne.

Peut-être cependant cette synthèse plus complète se heurte-t-elle, en son accomplissement, à des difficultés insurmontables. Il est possible que le tragique de pensée engendre, au contact des réalités sociales, des conflits moraux insolubles, mais, que l'entreprise réussisse ou qu'elle échoue, seule la conscience réformée peut en courir la chance. L'âme qui n'a pas trouvé le repos dans l'exaltation de sa vertu propre ne le trouvera pas davantage dans l'action extérieure. Le triomphe de Faust est illusoire. L'individu est l'artisan de la civilisation dont la société sauvegarde la continuité.

La réforme de la conscience est achevée. La conscience a accompli tout ce qu'il dépendait d'elle seule qu'elle accomplît. Après avoir conquis son domaine propre elle entrevoit des conquêtes plus éclatantes. Des victoires nouvelles peuvent la grandir; aucun insuccès ne saurait l'abattre ni la ravir à elle-même.

Si la pensée absolue est la pensée d'une pensée, la pensée humaine est la pensée pour la pensée. Inépuisable en son fond, la pensée se manifeste en des formes variées à l'infini. Le génie, qui n'est pas autre chose que la pensée normale portée à sa plus haute puissance

et s'exerçant sans entraves, accomplit inlassablement l'acte de création que l'on attendrait en vain d'un esprit infini, prisonnier de son infinité. Perfection et existence sont incompatibles : l'unité absolue n'est pas plus une réalité supérieure à l'essence elle-même qu'elle n'est l'attribut d'un être souverainement parfait. Il n'est d'éternité que celle que nous possédons pour l'avoir arrachée à une pensée infiniment riche, infiniment indifférente à ses richesses comme à nos besoins. Ce que n'obtiennent pas nos prières, notre audace le conquiert.

La vie de l'esprit est une. Notre existence est notre œuvre. Qui prit conscience de soi ne se perdit jamais. La générosité créatrice sauve l'unité de la conscience. L'intuition fait plus que de prendre possession de l'existence : elle l'augmente et la prolonge. La possession souveraine est riche d'elle-même à l'infini : elle marque l'excès de l'Esprit sur la Pensée. De cet excès, l'émotion joyeuse est en nous l'indice le plus sûr. La joie, qui nous guida vers l'action, se retrouve décuplée au terme de notre action. Il ne faut faire aucune différence entre la pensée la plus ferme et l'émotion la plus profonde, entre la claire serénité et l'allégresse légère. Sérénité et allégresse sont aux extrêmes d'une même joie.

TABLE DES MATIÈRES

834. — Soc. an. M. Weissenbruch, imprimeur du Roi, Bruxelles.

